A[illegible]DAL'[illegible]ZIZ ibn [illegible]ad, al-[illegible]ri

Com[illegible]entary on t[illegible]e [illegible]unta[illegible] of
[illegible]u[illegible], ibn [illegible], [illegible]l-[illegible]s[illegible]ti

Lucknow, 1293.

اقرأ وربك الاكرم الذى علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم



قد طبع فى المطبع الذى انتسب الى منشى نولكشور الواقع فى اللكنو

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي مهد مباني الاسلام بالآيات الظاهرة واحكم قواعد الاحكام بالحجج الباهرة واوضح معالم الدين بزواهر المنقول والمعقول
وزين قلائد الشرع بجواهر الفروع والاصول وانار منار العلم بلوامع الكتاب والخبر وانتهك رياض الفقه بازهار القياس والاثر وشرع
مشارع الاحكام بمزيد لطفه وانعامه ونهج سبيل الحلال والحرام بآثار بره واكرامه نحمده على تعاقب آلائه حمدا نستحق به الجزيل من طوله
ونشكره على تظاهر نعمائه شكرا نستوجب به المزيد من فضله والصلوة والسلام على رسوله الهادي الى صراط المستقيم ونبيه الداعي
الى جنات النعيم محمد المبعوث الى كافة الامم والمجبول من المجد والكرم وعلى آله واصحابه ازهار حدائق الدين وانوار احداق اليقين
وبعد فان اشرف علوم الدين واعلاها منزلة ذوي اليقين بعد علم التوحيد واصول الكلام لتمهيد قواعد الدين والاسلام العلم الذي هو
اتقن العلوم اصلا واحسنها فصلا واوضحها منارا وارجحها معيارا وهو علم اصول الفقه والاحكام لتبيين قواعد الحلال والحرام فهو لدقة مسالكه
اولى ما يكشف حجابا والقرائح في مضمار اقتباسه ولصعوبة مداركه احرى ما تتراض الطباع في حلبة قواعده واساسه والعلماء الائمة الاعلام
وائمة اهل الاسلام قد صنفوا في هذا القسم كتبا جمة عزيزة الفوائد كثيرة العوائد مشتملة على الحقائق منطوية على الدقائق واحاطوا في جودة تصنيفها بالنوافي وحسن تأليفها غير ان
المختصر المنسوب الى الشيخ الامام والقرم الهمام مالك ازمة الاصول والفروع ناظم درر المعقول والمسموع قدوة ارباب الشريعة كاشف
اسرار الحقيقة مولانا حسام الملة والدين ضياء الائمة في العالمين محمد بن محمد بن عمر الاخسيكثي نور الله مرقده وسقى بماء الرضوان مشهده
فائق سائر التصانيف المختصرة في هذا الفن بحسن التهذيب ولطف التشذيب ومتانة التركيب ورصانة الترتيب فلذلك شاع فيما بين
الانام بعدا وقربا وذاع في بلاد الاسلام شرقا وغربا بيد انه رحمه الله لما اقتصر فيه على الاصول كل الاقتصار وبالغ في التخفيف و
الاختصار كان مفتقرا الى الكشف والتوضيح والتهذيب والتنقيح فالتمس مني زمرة الاصحاب وخلص الاحباب بعد فراغي عن املاء كشف
الاسرار ان اشرع في كشف دقائق مفصلاته وبسط حقائق مشكلاته وان ارفع عن نفائس لطائفه الحجاب وان اكشف عن عرائس

حقايقه النقاب فاجبتهم الى انجاح مسئولهم وشرعت في تحصيل مامولهم مستعينا بالله في تسويده وتبكيره متوكلا عليه في تجويده وتحريره وسميته
كتاب التحقيق لاشتماله على كشف حقايق المعاني وانطوايه على شرح دقايق المباني واسال الله العظيم ان يجعل ما اقاسيه خالصا لوجهه الكريم
وسببا للوصول الى جنات النعيم انه خير مسئول واكرم مامول وهو حسبي ونعم المعين قال العبد الضعيف عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري
تاب الله عليه وغفر له ولوالديه اخبرني بهذا الكتاب عمي وشيخي وسيدي وسندي ومولاي وهو الامام الكبير المعظم والهمام النحرير المكرم علم
الهدى امام الورى مقتدى الامة كاشف الغمة ناصب رايات الشريعة كاشف ايات الحقيقة امام المذهبين مقتدى الفريقين فخر الملة
والدين علاء الاسلام والمسلمين محمد بن محمد بن الياس المايمرغي تغمده الله بالرحمة والرضوان واسكنه اعلى منازل الجنان عن الشيخ
الامام المصنف قدس الله روحه قال اما بعد حمد الله على نواله والصلوة على رسوله محمد وآله اما كلمة تضمنت معنى الشرط حتى قيل ان
الاصل في قولهم اما زيد فمنطلق مهما يكن من شيء فزيد منطلق اسقطت الجملة الشرطية ونابت اما منابها كما نابت كلمة نعم مناب افعل في جواب
من قال لك افعل كذلك ولتضمنها معنى الشرط لزمتها الفاء ولتضمنها معنى الابتداء لم يلاصقها فعل فلا يليها الا الاسم وقد يستعمل
في الكلام لتفصيل الاجمال على طريق الاستيناف كقولك جاءني القوم اما زيد فاكرمته واما عمرو فاهنته واما بشر فاعرضت عنه وللاستيناف
كلام من غير سبق اجمال كاما المذكورة في اوائل الكتب وقيل اول من تكلم بهذه الكلمة وفصل بها بين كلامين داود النبي عليه السلام
فهو المراد بفصل الخطاب في قوله تعالى وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب عند شريح والشعبي وبعد من ظروف الزمانية والعامل فيه ههنا
كلمة اما لانها لنيابتها عن الفعل تعمل في الظروف خاصة والحمد هو الثناء على الجميل من نعمة وغيرها يقال حمدته على انعامه وحمدته على شجاعته
والله اسم تفرد به الباري سبحانه وتعالى يجري في وصفه مجرى الاسماء الاعلام لا شركة فيه لاحد كذا روي عن الخليل وابن كيسان
ومحمد بن الحسن الشيباني والشافعي رحمهم الله ولهذا اضيف الحمد اليه لانه لما كان كالعلم للذات كان مستجمعا لجميع الصفات
فكان اضافة الحمد اليه اضافة له الى جميع اسمائه وصفاته الا ترى ان الايمان اختص بهذا الاسم حيث قال عليه السلام امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان الايمان بجميع الاسماء والصفات واجب لانه مستجمع للصفات والنوال العطاء والصلوة في اللغة
الدعاء ولهذا اضيف الى الله عز وجل يراد بها الرحمة والمراد ههنا الدعاء بالرحمة الا ان الرسل اختصوا بالدعاء بهذا اللفظ للتعظيم ولما ضمن
الدعاء معنى النزول ذكرت كلمة على كما في قولك رحمة الله عليه اي رحمة الله نازلة عليه والرسول من الانبياء من جمع الى المعجزة الكتاب
المنزل عليه فعول بمعنى مفعول والنبي من اوحي اليه سواء انزل عليه كتاب او لم ينزل وآل الرجل ذريته واهل بيته وقيل قومه وآل النبي
متبعوه في التقوى كما قال عليه السلام كل مؤمن تقي فهو آلي ثم الرسل وان اختصوا بالصلوة الا ان الصلوة على آلهم عند ذكرهم جائزة
بطريق التبع للدعاء المأثور اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وذلك
لان كل ما ثبت تبعا يعطى له حكم المتبوع لا حكم نفسه كتضحية الجنين والوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن قوله فان اصول الشرع ثلاثة
الى قوله من هذه الاصول هي ثلاثة اشياء الاصل في اللغة ما يبتنى عليه غيره كما ان الفرع ما يبتنى على غيره والمراد من الاصول ههنا الادلة
اذ اصل كل علم ما يستند اليه تحقيق ذلك العلم ويرجع فيه اليه ومرجع الاحكام الى هذه الادلة والشرع في اللغة الاظهار وهو ههنا بمعنى
الشارع كالعدل والزور بمعنى العادل والزائر فيكون المعنى ادلة الشارع اي الادلة التي نصبها الشارع على المشروعات كذا
ويكون اللام للعهد والمقصود من الاضافة تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقة الله او بمعنى المشروع كالضرب بمعنى المضروب

والخلق بمعنى المخلوق فيكون المعنى ادلة المشروع اي الادلة التي تثبت المشروعات بها كذا ويكون اللام للجنس والمقصود من الاضافة تعظيم
المضاف اليه كقولك استاذي فلان وكقولنا الله ربنا ومحمد نبينا فيكون فيه اشارة الى ان المشروعات الثابتة بهذه الادلة معظمة
تلزم رعايتها ويجب تلقيها بالقبول ثم المشروع يتناول العلل والاسباب والشروط كما يتناول الاحكام فان كان المراد منه الجميع ومن المعلوم
ان القياس لا مدخل له في اثبات ما سوى الاحكام فالمعنى مجموع الادلة التي تثبت بها المشروعات كذا من غير نظر الى ان كل واحد منها يثبت
الجميع او البعض وان كان المراد منه الاحكام لا غير وهو الظاهر فالمعنى الادلة التي يثبت بكل واحد منها الاحكام كذا وهو اسم لهذا الدين المشتمل
على الاصول والفروع وغيرهما كالشريعة يقال شرع محمد كما يقال شريعته وكأنه انما عدل عن لفظ الفقه الى لفظ الشرع مخالفا لعامة
الاصوليين لان الاضافة تفيد الاختصاص وهذه الادلة سوى القياس لا تختص بالفقه بل هي حجة فيما سواه من اصول الدين وفي لفظ الشرع
اعم ويطلق على اصول الدين كاطلاقه على فروعه قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الاية فيكون اضافة الاصول
الى الشرع اعم فائدة واكثر تعظيما للاصول ثم قدم الكتاب على الجميع لانه في الشرع اصل مطلق من كل وجه وبكل اعتبار واعقبه بالسنة لان
كونها حجة ثابت بالكتاب واخر الاجماع عنهما لتوقف موجبيته عليهما ولكن الثلثة مع تفاوت درجاتها حجج موجبة للاحكام قطعا ولا يتوقف
في اثبات الاحكام على شيء فقدمت على القياس الذي يتوقف في اثبات الحكم على المقيس عليه ولهذا افرده بالذكر بقوله والاصل الرابع
القياس لانه لما توقف في اثبات الحكم على المقيس عليه ولم يكن اثبات الحكم به ابتداء كان فرعا له والى هذه الفرعية اشار بقوله المستنبط
من هذه الاصول وان كان فيه احتراز عن القياس العقلي ايضا ولما لم يكن الحكم ثابتا في محل القياس بدونه كان اصلا للحكم والاليه اشار
بقوله والاصل الرابع فلما كان اصلا من وجه دون وجه لا يدخل تحت المطلق لانه يتناول الكامل الذي هو موجود من كل وجه افرده
بالذكر لانه ظني في الاصل وقطعية يعارض وما سواه من الاصول على العكس من ذلك وبعد كونه ظنيا اثره في تغيير وصف الحكم من الخصوص
الى العموم لا في اثبات اصله وتاثير ما سواه من الاصول في اثبات اصل الحكم فلذلك وجب تمييزه عنها والاستنباط استخراج الماء من العين يقال نبط الماء
من العين اذا اخرج فاستعير لما يستخرجه المرء بفرط ذهنه وقوة قريحته من المعاني والتدابير فيما يعتصده ويهمه فكان في العدول عن لفظ الاستخراج
الى لفظ الاستنباط اشارة الى الكلفة في استخراج المعنى من النصوص التي بها عظمت اقدار العلماء وارتفعت درجاتهم والى ان حيوة الروح
والدين بالعلم كما ان حيوة الجسد بالماء ومثال الاستنباط من الكتاب انتقاض الطهارة في الخارج من غير السبيلين بكونه خارجا نجسا قياسا على
الخارج من السبيلين الثابت حكمه بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومن السنة جريان الربوا في الجص والنورة والحديد والصفر بالقدر
والجنس قياسا على الاشياء الستة المنصوص عليها في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل الحديث ومن الاجماع سقوط تقوم منافع
المغصوب بعلة انها ليست بمحرزة قياسا على سقوط تقوم منافع البدن في ولد المغرور الثابت بالاجماع فان الصحابة لما اوجبوا قيمة الولد
وسكتوا عن تقويم المنافع صار اجماعا منهم على سقوط تقومها لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان ثم قيل في وجه انحصار الاصول
على الاربعة ان الحكم اما ان تثبت بالوحي او بغيره والاول اما ان يكون متلوا وهو الذي تعلق بنظمه الاعجاز وجواز الصلوة وحرمة القراءة
على الجنب والحائض او لم يكن والاول هو الكتاب والثاني هو السنة وان تثبت بغيره فاما ان ثبت بالرأي الصحيح او بغيره والاول
ان كان رأي الجميع فهو الاجماع وان لم يكن فهو القياس والثاني الاستدلالات الفاسدة وافعال النبي عليه السلام داخلة فيهما ومن جعل
افعاله موجبة قال الدليل الشرعي اما ان يكون واردا من جهة الرسول او لم يكن والاول ان كان متلوا فهو الكتاب وان لم يكن فهو السنة

ويدخل فيها اقوال النبي عليه السلام وافعاله والثاني ان شرط فيه عصمة من صدر عنه عن الخطأ فهو الاجماع وان لم يشترط فهو القياس ولكن الاولى ان يضاف ذلك
الى الاستقراء هو الصحيح لان الدلائل الحجة بالاصالة لم تنحصر الا على هذه الاربعة لان العقل لا يوجب حصرها على اربعة **قوله** اما الكتاب اي الكتاب الذي سبق ذكره فالالف واللام للعهد فالقرآن
المنزل على الرسول عليه الصلوة والسلام المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة واعلم ان الحد وتعني به المعرف للشيء حقيقي ورسمي ولفظي فالحقيقي ما انبأ
عن حقيقة الشيء وماهيته ومن شرطه ان يذكر جميع ذاتيات المحدود وان يحترز فيه عن العوارض كقولك في حد الانسان جسم نام حساس متحرك بالارادة
ناطق والرسمي ما انبأ عن الشيء بلازم له مختص به كقولك الانسان ضاحك منتصب القامة عريض الاظفار بادي البشرة واللفظي ما انبأ عن الشيء
بلفظ اظهر عند السامع من اللفظ المسؤول عنه مرادف له كقولنا العقار الخمر والغضنفر الاسد لمن يكون الخمر والاسد اظهر عنده من العقار والغضنفر
ومن شرط الكل الاطراد وهو انه متى وجد الحد وجد المحدود والانعكاس وهو انه اذا عدم الحد عدم المحدود اذ لو لم يكن مطردا لما كان مانعا
لكونه اعم من المحدود ولو لم يكن منعكسا لما كان جامعا لكونه اخص من المحدود وعلى التقديرين لا يحصل التعريف ثم ما ذكره الشيخ رحمه الله ليس بحد حقيقي سواء
اراد به تعريف مجموع الكتاب او تعريف ما يطلق عليه اسم الكتاب في الشرع حقيقة او مجازا حتى دخل فيه الكل والبعض لانه لم يتعرض فيه للاعجاز
وهو معنى ذاتي للكتاب المحدود وذكر فيه الكتابة في المصحف والنقل وهما من العوارض ولهذا كان قرآنا قبل الكتابة والنقل في زمن النبي عليه السلام
فهما رسمي ان اراد به المعنى الثاني واحسن الحدود الرسمية ما وضع فيه الجنس الاقرب الاتم باللوازم فلذلك قال فالقرآن هو مصدر كالقراءة قال الله تعالى
فاذا قرأناه فاتبع قرآنه اي قراءته وبهذا المعنى المقرر ههنا فيتناول جميع ما يقرأ من الكتب السماوية وغيرها فاحترز بقوله المنزل عن غير الكتب السماوية
وعن الوحي الذي ليس بمتلو لان المراد من المنزل ما انزل نظمه ومعناه والوحي الذي ليس بمتلو لم ينزل الا معناه وبقوله على الرسول اي على رسولنا عما انزل على
غيره من الانبياء عليهم السلام من التورية والانجيل والزبور ونحوها وبقوله المكتوب في المصاحف عما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا
من الله وعن الوحي الذي ليس بمتلو ان لم يجعل القيد الاول احترازا عنه باعتبار مطلق الانزال لفظا او معنى وبقوله المنقول عنه نقلا متواترا عما اختص بمثل مصحف ابي وغيره مما نقل بطريق
الآحاد نحو قوله تعالى فعدة من ايام اخر متتابعات وبقوله بلا شبهة عما اختص بمثل مصحف ابن مسعود رضي الله عنه مما نقل بطريق الشهرة وهذا على
قول الجصاص فانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر وعلى قول غيره يكون قوله نقلا متواترا احترازا عنهما وقوله بلا شبهة تاكيدا وهذا الموضع صالح للتاكيد
لقوة شبهة المشهور بالمتواتر وانما لم يتعرض للاعجاز لان صلاحيته للاحكام لا يتوقف عليه انما يتعلق بما ذكر من الاوصاف ولفظه ان اراد به المعنى الاول لان
القرآن اسم علم لما انزل على الرسول عليه السلام من الوحي المتلو كالتورية المنزل على موسى عليه السلام والانجيل المنزل على عيسى عليه السلام قال الله تعالى انا انزلناه
قرآنا لكنه لما اطلق على المعنى القائم بذات الله ايضا في قولنا القرآن غير مخلوق بالاشتراك او بالمجاز احترز عنه بقوله المنزل على الرسول واحترز بالمكتوب في المصاحف
عن المنسوخ تلاوة لا عن الوحي الذي ليس بمتلو كما قاله البعض لانه ليس بداخل ليجب الاحتراز عنه وباقي القيود على ما فسرنا فعلى هذا الوجه المنزل على الرسول قيد
واحد بخلاف الوجه الاول ثم قيل ان هذا تحديد للشيء بما يتوقف تصوره على ذلك الشيء اذ الوجود الذهني للمصحف فرع تصور القرآن فيكون دورا
باطل غير وارد على هذا التعريف لانه تعريف الكتاب وتوقف وجود المصحف في الذهن على تصور القرآن لا يمنع صحته لان القرآن معلوم عند السامع
متصور في ذهنه وان لم يكن الكتاب معلوما اذ لو لم يكن القرآن معلوما له لما صح جعل القرآن مطلع الحد وانما يلزم الدور المذكور على من عرف القرآن بمثل ما نقل
من بعض الاصوليين انه قال القرآن ما نقل الينا بين دفتي المصاحف على انه يمكن التفصي عنه ايضا بان يقال المراد من المصاحف ما جمعته
الصحابة من الوحي المتلو في المصحف فيندفع الدور فان قيل يلزم على طرد هذا الحد التسمية سوى التي في سورة النمل فانها دخلت في الحد وليس بقرآن
ولم يتعلق بها جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض ومن انكرها لا يكفر وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم قلنا الصحيح من المذهب انها

من القرآن لكنها ليست جزءا من كل سورة عندنا بل هي آية منزلة للفصل بين السور كذا ذكره أبو بكر الرازي ومثله روي عن محمد رحمه الله لأنها كتبت مع
القرآن بأمر الرسول عليه السلام ونقلت إلينا بين دفات المصاحف مع أنهم كانوا يبالغون في حفظ القرآن حتى كانوا يمنعون من كتابة أسامي السور
مع القرآن ومن التعشير والنقط كيلا يختلط بالقرآن غيره فلو ابتدعت لاستحال في العادة سكوت أهل الدين عنه مع تصلبهم في الدين إلا أن النقل
المتواتر لما لم يثبت أنها من السورة لم يثبت ذلك مع حديث القسمة وهو معروف دليل ظاهر على ما قلنا وإنما لم يكفر من أنكر كونها من القرآن لزعمه أنها
أنزلت وكتبت للتيمن بها كما يكتب على صدور الكتب ويذكر عند كل أمر ذي خطر لا لكونها من القرآن والتمسك بمثله يمنع الإكفار وأما عدم جواز الصلوة
فقد ذكر التمرتاشي في الجامع الصغير أنه لو اكتفى بها لا يجوز الصلوة عند أبي حنيفة رحمه الله ولكن الصحيح أنها إنما لا يجوز لأن في كونها آية تامة شبهة إذ الصحيح
من مذهب الشافعي رحمه الله أنها مع ما بعدها إلى رأس السورة آية آية تامة فأورث ذلك شبهة في كونها آية تامة فلا يتأدى بها الفرض المقطوع
به وأما جواز قراءتها للحائض والجنب فعند قصد التيمن كجواز قراءة الحمد لله رب العالمين لها على قصد الشكر فأما على قصد قراءة القرآن فلا لأن من ضرورة
كونها آية من القرآن حرمة قراءتها عليها قوله وهو أي القرآن النظم والمعنى جميعا في قول عامة الفقهاء والعلماء وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة رح

إلا أنه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة المراد بالنظم العبارات وبالمعنى مدلولاتها وإنما عدل عن ذكر اللفظ الذي هو سنن والرمي يقال
لفظ النوى أي رماه ولفظت الرحى الدقيق أي رمت به إلى ذكر النظم الذي يدل على حسن الترتيب مع النفس بالجواهر رعاية للأدب وتعظيما لعبارات
القرآن وفي تعريف الخاص وغيره ذكر اللفظ لأن ذلك تعريف له من حيث هو خاص لا من حيث إنه خاص من القرآن فلا يجب فيه رعاية الأدب
والمراد من عامة العلماء جمهورهم ومعظمهم ومنهم من اعتقد أنه اسم للمعنى دون النظم وزعم أنه مذهب أبي حنيفة رحمه الله بدليل جواز القراءة بالفارسية
عنده في الصلوة بغير عذر مع أن قراءة القرآن فيها فرض مقطوع به فرد ذلك وأشار إلى فساده بقوله وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة رحمه الله أي
المختار من مذهبه مثل مذهب العامة في أنه اسم للنظم والمعنى فأجاب عما استدل به الزاعم بقوله إلا أنه أي لكن أبا حنيفة رحمه الله لم يجعل النظم ركنا لازما
لأنه قال مبنى النظم على التوسعة لأنه غير مقصود خصوصا في حالة الصلوة إذ هي حالة المناجاة وكذا مبنى فرضية القراءة على التيسير قال الله تعالى فاقرؤا
ما تيسر من القرآن ولهذا تسقط عن المقتدي بتحمل الإمام عندنا وبخوف فوت الركعة عند مخالفنا بخلاف سائر الأركان فيجوز أن يكتفى فيه بالركن الأصلي
وهو المعنى توضيحه أنه نزل أولا بلغة قريش لأنها أفصح اللغات فلما تعسر قراءته بتلك اللغة على سائر العرب نزل التخفيف بدعاء الرسول عليه الصلوة والسلام في
تلاوته بسائر لغات العرب فسقط وجوب رعاية تلك اللغة أصلا واتسع الأمر حتى جاز لكل فريق منهم أن يقرؤا بلغتهم ولغة غيرهم وإليه أشار النبي صلى الله عليه وسلم
بقوله أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها كاف شاف فلما جاز للعربي ترك لغته إلى لغة غيره من العرب حتى جاز للقرشي أن يقرأ بلغة تميم مثلا مع كمال
قدرته على لغة نفسه جاز لغير العربي ترك لغة العرب مع قصور قدرته عنها والاكتفاء بالمعنى الذي هو المقصود بالنظم فصار الحاصل أن سقوط لزوم النظم
عنده رخصة إسقاط كمسح الخف وقصر الصلوة حتى لم يبق اللزوم أصلا فاستوى فيه حالة العجز والقدرة ولا يستبعد تسمية النظم ركنا مع جواز تركه حالة
القدرة كما لا يستبعد تسمية ما هو زائد على محل الفرض في أركان الصلوة ركنا بعد ما صار موجودا مع جواز تركه في الابتداء وفي قوله خاصة تنصيص
على أن فيما سواه من الأحكام من وجوب الاعتقاد حتى كفر من أنكر كون النظم منزلا كالمعنى وحرمة كتابة المصحف بالفارسية وحرمة المداومة والاعتياد
على القراءة بالفارسية النظم لازم كالمعنى ولا يلزم عليه وجوب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية وحرمة مس مصحف كتب بالفارسية على غير المطهر وحرمة
قراءة القرآن بالفارسية على الجنب والحائض على اختيار بعض المشائخ منهم شيخ الإسلام خواهرزاده رحمه الله لأنه لم يرو عن المتقدمين من أصحابنا
فيها رواية نصا وما ذكرنا جواب المتأخرين فالشيخ رحمه الله بنى الجواب على أصلهم لا على مختار المتأخرين والمتأخرون إنما بنوا ما ذكروا على أن النظم

قات فالمعنى الذي هو المقصود قائم فتثبت هذه الاحكام اعتبارا للاصل لان النظم ليس من القران والدليل عليه انهم لم يذكروا فيها اختلافا بين اصحابنا
ولو لم يكن طريق ثبوت هذه الاحكام ما ذكرنا لا يستقيم هذا الجواب على قولهما لان النظم لازم عندهما كالمعنى وقد ذكر الامام المحبوبي رحمه الله في شرح الجامع
الصغير ان حرمة القران متعلقة بالنظم والمعنى حتى لو قرأ الجنب والحائض بالفارسية يباح واجيب ايضا عن سجدة التلاوة بانها ملحقة بالصلوة لان السجدة
من اركان الصلوة وبينها وبين سجدة التلاوة مشاركة في المعنى وهو طلوع السجود فيجوز ان تلحق بالصلوة بواسطتها وركنية النظم قد سقطت في الصلوة
فتسقط فيما الحق بها وعن المسئلتين بان المكتوب او المقروء بالفارسية كلام الله تعالى وان لم يكن قرانا فيحرم مسه لغير المتطهر وقراءته للجنب والحائض
كالتورية والانجيل والاول احسن واشمل فان قيل لما جاز الاكتفاء بالمعنى عنده في الصلوة من غير عذر لابد من ان يكون ذلك قرانا اذ لا جواز
للصلوة بدون القران وحينئذ لا يكون الحد المذكور مستقيما والا لعدم امكان كتابة المعنى المجرد في المصحف ونقله بالتواتر وما تعلق المعنى به من العبارة
الفارسية مثلا ليس بمكتوب في المصحف ولا منقول بالتواتر ايضا فلا يكون الحد جامعا اذ لا يكون المعنى بدون النظم قرانا فينبغي ان لا يجوز الصلوة قلنا
انما جاز الاكتفاء عنده بالمعنى اما لقيام المعنى المجرد في حالة الصلوة مقام النظم والمعنى او لقيام العبارة الفارسية الدالة على معنى القران مقام النظم
المنقول كما قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في حالة العجز فيكون النظم المكتوب المنقول موجودا تقديرا وحكما فلا خلل في الحد ويكون الحد جامعا وتفسير
قوله المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بالكتابة والنقل حقيقة او تقديرا ونقول هو يسلم ان المعنى بدون النظم ليس بقران ولكنه لا يسلم
ان جواز الصلوة متعلق بقراءة القران المحدود بل هو متعلق بمعناه ويحمل قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران على ان المراد وجوب رعاية المعنى دون
النظم لدليل لاح له فلا يرد الاشكال ثم الخلاف فيمن لا يتهم بشيء من البدع وقد تكلم بالفارسية في الصلوة بكلمة او اكثر غيرها وله ولا محتملة للمعاني وزاد
بعضهم ولم يخل بنظم القران زيادة اخلال بان قرأ مكان قوله تعالى معيشة ضنكا معيشة تنكا او مكان جزاء بما كسبا [illegible] او قرأ تفسير القران
فلا يجوز بالاتفاق وحكي عن الامام ابي بكر محمد بن الفضل رحمه الله ان الخلاف فيما اذا جرى على لسانه من غير قصد اما من تعمد ذلك فيكون مجنونا او زنديقا
والمجنون يداوى والزنديق يقتل وقيل الخلاف في الفارسية لانها قريبة من العربية في الفصاحة فاما القراءة بغيرها فلا يجوز بالاتفاق وقد صح رجوعه
الى قول العامة رواه نوح ابن ابي مريم عنه ذكره فخر الاسلام رحمه الله في شرح كتاب الصلوة وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد وعامة
المحققين وعليه الفتوى قوله واقسام النظم والمعنى جميعا فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة لما كان القران اسما للنظم والمعنى ومعرفة احكام الشرع
الثابتة بالقران توقفت على معرفة شرع في بيان اقسامه فقال واقسام النظم والمعنى اي نظم القران ومعناه فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة
واحترز به عما لا يحصل به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم وغيرها اذ هو بحر عميق لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه ولا يقال ليس شيء من القران
مما لا يتعلق به حكم من احكام الشرع فان وجوب اعتقاد الحقية وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض من احكام الشرع وهي متعلقة بجميع عبارات
القران فكيف يصح هذا الاحتراز لانا نقول هذه الاحكام وان تعلقت بالجميع لكن لم يثبت معرفتها بالجميع بل تثبت ببعض النصوص من الكتاب والسنة
فيصح هذا الاحتراز واعلم ان جميع الاقسام باعتبار انقسام كل قسم الى اربعة اقسام وانضمام الاربعة المقابلة للقسم الثاني اليها صار عشرين قسما
وقد ذكر الشارحون في انحصار هذه الاقسام وجوها واحسنها ما ذكره وهو ان المفهوم من الكلام لا يخلو من ان يكون راجعا الى نفس النظم فقط او الى غيره
فالاول هو القسم الاول والثاني لا يخلو من ان يكون راجعا الى تصرف المتكلم او الى غيره والاول اما ان يكون تصرفه تصرف بيان المعنى للقاء المعنى
الى السامع وهو القسم الثاني او غير ذلك وهو القسم الثالث والثاني هو القسم الرابع او يقال التصرف في الكلام لا يكون الا للمتكلم او للسامع اذ لا ثالث
فان كان من جهة المتكلم فلا يخلو من ان يكون في اللفظ او في المعنى والاول اما ان يكون بحسب الوضع او بحسب الاستعمال ولا ثالث والاول هو القسم

الاول والثاني هو القسم الثالث وان كان في المعنى فهو القسم الثاني وان كان من جهة السامع فهو القسم الرابع ثم القسم الاول هو نفس النظم لا يخلو من
ان يدل على مدلول واحد وهو الخاص او اكثر بطريق الشمول وهو العام او بطريق البدل من غير ترجيح البعض على البعض وهو المشترك او مع ترجيح و
هو المأول لا يفيد تقييد الترجيح بالدليل الظني احترازا عن المفسر كما قيده البعض فقال من غير ترجيح البعض بدليل ظني وهو المشترك او مع ترجيحه وهو المأول
لان المفسر يبقى حينئذ داخلا في قسم المشترك بل الاولى ترك التقييد ومنع الترجيح في المفسر لانه انما يثبت فيما يبقى فيه احتمال غيره وفي المفسر بطل جانب
المرجوح بالكلية حتى صار مثل الخاص بل اقوى فلا يدخل فيما نحن فيه قلت وهذا غير مفيد ايضا لانه ان خرج بهذا الطريق عن الترجيح دخل في عدم
الترجيح وقد حكم عليه بانه مشترك فيصير المفسر محكوما بانه مشترك والقسم الثاني وهو ان يكون راجعا الى بيان المتكلم لا يخلو من ان يكون ظاهر المراد للسامع
او لم يكن والاول ان لم يكن مقرونا بقصد المتكلم فهو الظاهر وان كان مقرونا به فان احتمل التخصيص والتأويل فهو النص والا فان قبل النسخ فهو المفسر
وان لم يقبل فهو المحكم وان لم يكن ظاهر المراد فاما ان كان عدم ظهوره لغير الصيغة او لنفس الصيغة فالاول هو الخفي والثاني ان امكن دركه بالتأمل
فهو المشكل وان لم يكن فان كان للبيان مرجوا فهو المجمل والا فهو المتشابه والقسم الثالث وهو ان يكون راجعا الى الاستعمال لا يخلو من ان يكون اللفظ
مستعملا في موضعه وهو الحقيقة او لا وهو المجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهر المراد بسبب الاستعمال فهو الصريح والا فهو الكناية والقسم الرابع وهو قسم
الاستدلال لا يخلو من ان يستدل في اثبات الحكم بالنظم او بغيره والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة وان لم يكن فهو الاشارة والثاني ان كان مفهوما لغة
فهو الدلالة وان كان مفهوما شرعا فهو الاقتضاء وان لم يكن مفهوما لغة ولا شرعا فهو التمسكات الفاسدة ولكن الاولى ان يضرب عن مثل هذه التكلفات
صفحا لان بعض هذه الانحصارات غير تام يظهر ذلك بادنى تأمل بل يتمسك فيه بالاستقراء التام الذي هو حجة قطعا لان الكتب مما يمكن ضبطه في حق هذه
التقسيمات والاستقراء فيما يمكن ضبطه حجة قطعية فان قيل قد جعل الله الكتاب قسمين محكما ومتشابها بقوله عز وجل هو الذي انزل عليك الكتب منه
ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فمن اين وقعت هذه التقاسيم المفصلة المخالفة لظاهر الكتاب قلنا كم من شيء تراه انه هو الصواب اول وهلة فاذا
كشف عنه الغطاء بالتأمل ظهر ان الحق غيره مما عن النظر اولا ان الاقسام التي ذكرها الشيخ هل هي موجودة في الكتاب ام لا فاذا وجدتها فيه لم يكن بد من
القبول وليس الخبر كالمعاينة ثم اذا اشتبه عليك النص فتأمل فيه هل هو مقتض لقصر الكتاب على القسمين ام لا ولعمري انه لا يقتضي ذلك لان بقوله تعالى
منه ايات محكمات معناه بعضه ايات محكمات وقوله واخر صفة لمحذوف دل عليه الظاهر وهو ايات وتقديره وبعضه ايات اخر متشابهات فهذا يدل على ان بعضه
محكم وبعضه متشابه ولا يدل على ان ليس فيه غيرهما اذ لم يوجد من طرق القصر فيه شيء الا يرى انه لو عطف عليه وايات اخر مفسرات وايات اخر مجملات لاستقام
المعنى ولو صح الكلام الاول القصر على القسمين لم يستقم العطف عليه كما لو قيل منه ايات محكمات والباقي متشابهات وانما خص القسمين بالذكر لانهما في اعلى
درجات الظهور والخفاء واعلم ان المراد من الاقسام في قوله واقسام النظم والمعنى التقسيمات دون حقيقة الاقسام اذ ليس للقران قسم يشتمل على الخاص العام
والمشترك والمأول وقسم آخر يشتمل على الظاهر والنص والمفسر والمحكم ومقابلها وقسم آخر سوى القسمين يشتمل على الحقيقة والمجاز والصريح والكناية بل جميع القران
ينقسم الى الخاص والعام والمشترك والمأول باعتبار ثم جميعه ينقسم الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم ومقابلها باعتبار آخر كالحروف ينقسم الى مجهورة ومهموسة
بجهة ثم ينقسم جميعها الى شديدة ورخوة بجهة اخرى ثم الى مستعلية ومنخفضة ثم الى مطبقة ومنفتحة على ما عرف فلا جرم يجوز ان يكون لفظ واحد خاصا وظاهرا و
حقيقة ولا يجوز ان يكون خاصا وعاما وظاهرا او خفيا وحقيقة ومجازا بالنسبة الى حكم واحد قوله الاول في وجوه النظم صيغة ولغة وهي اربعة وجه الشيء
طريقه يقال ما وجه هذا الامر اي طريقه والمراد من الوجوه الاقسام وقدم النظم لان التصرف في اللفظ الموضوع للمعنى مقدم على التصرف في المعنى طبعا فتقدم
وضعا ولذا قدم المفرد على المركب لهذا المعنى صيغة ولغة قيل لكل لفظ معنى لغوي وهو ما يفهم من مادة تركيبه ومعنى صيغي وهو ما يفهم من هيئته اي حركاته

وسكناته وترتيب حروفه لان الصيغة اسم من الصوغ الذي يدل على التصرف في الهيئة لا في المادة فالمفهوم من حروف ضرب استعمال آلة التاديب
في محل قابل له ومن هيئته وقوع ذلك الفعل في الزمان الماضي وتوحد المسند اليه وتذكيره وغير ذلك ولهذا يختلف كل معنى باختلاف ما يدل عليه كفتح
ويضرب الا ان في بعض الالفاظ يختص الهيئة بمادة فلا تدل على المعنى في غير تلك المادة كما في رجل مثلا فان المفهوم من حروفه ذكر من بني آدم جاوز
حد الصغر ومن هيئته كونه مكبرا غير مصغر وواحدا غير جمع وغير ذلك ولا تدل هذه الهيئة في سد ونمر على شيء وفي بعضها كلاهما يدل على معنى واحد وهي الحروف
ثم فيما نحن فيه لان اللغة والصيغة في الخاص ح لان حروف الاسد مثلا على الهيكل المعروف ودلالة هيئته على توحده وكونه مكبرا وغير ذلك ولا يخرج
الخاص عن الخصوص بالتعرض بمثل هذه العوارض فافهم وفي العام دلالة حروف اسد على ذلك ودلالة هيئته على كثرة وعمومه وفي المشترك دلالة حروف
القرء على الحيض او الطهر ودلالة الهيئة على التوحيد ولكن الظاهر انهما ههنا بمعنى واحد والمقصود تقسيم اللفظ باعتبار معناه في نفس الامر لا باعتبار المتكلم
والسامع فان المشايخ رحمهم الله قل ما يلتفتون الى مثل هذه التكلفات التي لا تليق بهذا الفن قوله الخاص وهو كل لفظ وضع لكذا ذكر كلمة كل في التعريف
وان كان مستنكرا في اصطلاح اهل المنطق لانها لاحاطة الافراد والتعريف للحقيقة لا للافراد ولهذا كان من شرط الحد ان يستقيم على كل فرد من افراد
المحدود ولوجود الحقيقة فيه فانك اذا قلت الانسان حيوان ناطق يصدق هذا الحد على كل فرد من افراد الانسان فاذا قلت الانسان كل حيوان
ناطق لا يستقيم اطلاقه على زيد مثلا فانه ليس كل حيوان ناطق الا ان المشايخ لم يلتفتوا الى اصطلاحاتهم في الحدود وذكروا التعريفات التي تعاطتهم
يوقف بها على المراد ومعنى اللفظ كما هو اللائق باللغة تركا منهم للتكلف واحترازا عما لا يعنيهم بحصول مقصودهم بدونها ثم قوله كل لفظ عام تناول
الالفاظ الموضوعة للمعاني وغيرها فبقوله وضع لمعنى خرج غير الموضوعات وحصل الاحتراز عن المشترك ايضا لانه موضوع لمعنيين او اكثر ايضا
وبقوله معلوم خرج المجمل فانه وضع لمعنى ولكنه غير معلوم للسامع وبقوله على الانفراد خرج العام فانه وضع لمعنى واحد معلوم شامل للافراد والمراد
من قوله على الانفراد كون اللفظ متناولا للمعنى واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له في الخارج افراد او لم يكن ولا حاجة
الى الاحتراز عن المجمل في الحقيقة لان هذا التقسيم بالنظر الى اصل الوضع والاجمال في الكلام ليس باصل الوضع بل بالعوارض فالمجمل في الاصل
لا يخرج عن هذه الاقسام ولكنه احترز عنه نظرا الى الظاهر قوله وكل اسم انما ذكر الاسم ههنا دون اللفظ لان ما يدل على الشخص المعين فهو المراد
من المسمى المعلوم لا يكون الا الاسماء بخلاف القسم الاول لان الدلالة على المعنى يحصل بالافعال والحروف ايضا وقوله على الانفراد ههنا احتراز عن
المشترك بين المشخصات لانه بالنسبة الى كل واحد اسم وضع لمسمى معلوم لكن لا على الانفراد ثم المراد بالمعنى في قوله وضع لمعنى ان كان مدلول اللفظ يدخل
في التعريف المشخصات ايضا لانها معاني الالفاظ الموضوعة لها فيكون الجمع بينهما ههنا للخصوص الجنس والنوع والعين ويكون افراد خصوص العين
بالذكر لقوة المغايرة بينه وبين غيره اذ لا اشتراك في مفهومه اصلا بخلاف غيره من انواع الخصوص وهذا كتخصيص اولي العلم بالذكر في قوله تعالى
يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات بعد دخولهم في قوله الذين امنوا للتفاوت القوي بينهم وبين عامة المومنين في الدرجة
والشرف وكتخصيص جبريل وميكائيل بالذكر في قوله تعالى من كان عدوا لله وملئكته ورسله وجبريل وميكال بعد دخولهما في عموم الملائكة لقوة تميزهما
وشرفهما عند الله عز وجل وان كان المراد منه ما هو كالعلم والجهل فيكون هذا التعريف لقسم الخاص الاعتباري والحقيقي لا تعريف الخاص من حيث هو
وتفسير الشامل للقسمين ما ذكره ابو اليسر الخاص ما يتناول فردا كالرجل والمراة والفرس من تحديد كل قسم بحده على حدة هو الاشارة الى ان الخصوص
يجري في المعاني والمسميات جميعا بخلاف العموم فانه لا يجري الا في المسميات ولهذا ذكر في حد المشترك هو ما اشترك فيه معاني او اسامي ليكون اشارة الى
ان الاشتراك يجري في القسمين كالخصوص بخلاف العموم ويجوز ايضا ان يكون لكل تعريفا واحدا لاتحاد معناهما في الحاصل الخاص كل لفظ وضع لمعنى

او المسمى على الانفراد الا انه بسط في العبارة الغرض وهو الاحتراز عن العام وعن المشترك بين المشخصات جميعا فان قوله عن الانفراد بالنسبة
الى كل لفظ احتراز عن شيء آخر ولو لم يبسط في العبارة لم يحصل هذا الغرض **قوله** والعام وهو كل لفظ ينتظم جمعا من المسميات والمراد باللفظ
هو الموضوع بقرينة مورد التقسيم وهو عام كما قلنا فبقوله فينتظم اي يشمل حصل الاحتراز عن المشترك فانه لا يشمل معنيين بل يحتمل كل واحد على
السواء وبقوله جمعا احترز عن التثنية فانها ليست بعامة بل هي مثل سائر اسماء الاعداد في الخصوص وعن اشتراط الاستغراق فانه عند اكثر
مشايخ ديارنا ليس بشرط للعموم وعند مشايخ العراق واكثر اصحاب الشافعي رح وغيرهم من الاصوليين هو شرط فحد العام عندهم هو اللفظ المستغرق
لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فالاستغراق هو الشرط عندهم والاجتماع عندنا وتظهر فائدة الاختلاف في العام الذي خص منه البعض فعندهم
لا يجوز التمسك بعمومه لانه لم يبق عاما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار بقاء الجمعية وبقوله من المسميات احترز عن المعاني فان العموم لا يجري
في المعاني عند المتاخرين من مشايخنا وقد عرف تحقيقه في الكشف ولا يقال الحد المذكور ليس بجامع لان النكرة المنفية ونحوها عامة
كما نص عليه في عامة الكتب ولم يتناولها هذا الحد اذ هي ليست بلفظ موضوع لانتظام جمع من المسميات بل عمومها ضروري كما عرف لانا نقول
الحد لبيان الحقائق وعمومها مجازي لصدق حد المجاز عليه فان رجلا في قوله ما رأيت رجلا اريد به غير ما وضع له لعلاقة بين
المحلين اذ الرجل وضع للفرد واريد به غير موضوعه وهو العموم ههنا بقرينة النفي كما اريد بالاسد الشجاع في قوله رأيت اسدا يرمي بقرينة
الرمي لعلاقة بينهما وقد نص على مجازيته في شرح اصول الفقه لابن الحاجب واذا كان كذلك لا يمنع عدم دخولها في الحد صحته على انا
ان سلمنا ان عمومها حقيقي لا يقدح ذلك صحة الحد ايضا لان الحد المذكور لبيان العام صيغة ولغة بدلالة مورد التقسيم المطلق والعام
وعموم النكرة المنفية لم يثبت بالصيغة بل بالضرورة والحد المذكور جامع مانع للعام الصيغي فيكون صحيحا ولو لم يشترط الوضع في اللفظ
بان اجري على اطلاقه ولم يلتفت الى مورد التقسيم لكان الحد متناولا لها اذ هي لفظ ينتظم جمعا من المسميات معنى فتبين بما ذكرنا ان
الحد جامع كما هو مانع وقوله لفظا او معنى تفسير للانتظام لا تقسيم للحد فانه قد تم بقوله ينتظم جمعا من المسميات والتفسير وان كان يقتضي
سبق الابهام والحد مما يحترز فيه عنه لكنه اذا لم يوجب خللا في حصول المقصود لا يعاب به ومثله كثير في كلام السلف والمراد من الانتظام
لفظا ان يدل صيغته على الشمول كصيغ المجموع مثل زيدون ورجال ومن الانتظام معنى ان يكون الشمول باعتبار المعنى دون
الصيغة كمن وما والقوم والرهط ونحوها فانها عامة من حيث المعنى لتناولها جمعا من المسميات وان كانت صيغها صيغ الخصوص
قوله وحكمه اي حكم العام وهو الاثر الثابت به انه يوجب الحكم اي يثبته فيما يتناوله قطعا ويقينا تمييز اي على وجه القطع ارادة العموم
ولارادة التخصيص عنه وثبت في ذاته من غير شك واليقين العلم وزوال الشك فعيل من يقن الامر يقينا لازم ومتعد ثم الشيخ
رحمه الله بين حكم العام قصدا واشار الى حكم الخاص **بقوله** كالخاص روما للاختصار ولا خلاف بين الجمهور ان موجب الخاص قطعي وانما اختلف
في موجب العام الذي لم يخص منه شيء فعند الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من ارباب العلوم موجبه ليس بقطعي وهو مذهب الشافعي رح
واليه ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي رح وجماعة من مشايخنا رحمهم الله وعند عامة مشايخنا العراقيين رح كابي الحسن الكرخي وابي بكر
الجصاص رح وغيرهما موجبه قطعي كموجب الخاص وتابعهم في ذلك القاضي الامام ابو زيد وعامة المتاخرين منهم الشيخ المصنف رحمهم الله
وثمرة الاختلاف تظهر في وجوب اعتقاد العموم وتخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعند الفريق الاول لا يجب ان يعتقد العموم فيه و
يجوز تخصيصه بهما وعند الفريق الثاني يجب الاعتقاد ولا يجوز تمسك من قال بانه ليس بقطعي بان اليقين والقطع لا يثبت مع الاحتمال

لانه عبارة من قطع الاحتمال ثم احتمال ارادة الخصوص في العام قايم لانه لا يرد الا فيما يحتمله الا ان ثبت بالدليل انه غير محتمل للتغيير
كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم لله ما في السموات وما في الارض سواء فكان الاحتمال ثابتا في نفسه لا يمكن القول بثبوت موجبه قطعا
كالقياس وخبر الواحد وهذا بخلاف الخاص فان احتمال ارادة المجاز قايم فيه ويثبت موجبه قطعا مع ذلك عند الشافعي رحمه الله
لان احتمال المجاز ثابت في العموم ايضا مع احتمال التخصيص فكان الاحتمال فيه اكثر واقوى فيجوز ان يوثر في رفع القطع واليقين وتحقيقه
الفرق ان احتمال التخصيص لا يخرج العام عن حقيقته لان العموم باق بعد التخصيص الى الثلاث عند من لم يشترط الاستغراق كما عرف
فكان احتمال ارادة التخصيص بمنزلة ارادة مسمى آخر لهذه الصيغة فيجوز ان يوثر في رفع اليقين لانه ليس على خلاف الاصل كالمشترك
اذا ترجح بعض وجوهه بدليل ظاهر كان احتمال ارادة المسمى الآخر معتبرا في رفع اليقين فاما احتمال ارادة المجاز فيخرجه من حقيقته واصله
فكان على خلاف الاصل فلا يعتبر من غير دليل وتمسك من قال بان موجبه قطعي بان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى عند اطلاقه
لازما له الى ان يقوم الدليل على خلافه ثم صيغة العموم موضوعة له وحقيقة فيه فكان معنى العموم ثابتا بها قطعا حتى يقوم
الدليل على خلافه كما في الخاص فان مسماه ثابت به قطعا لكونه موضوعا له حتى يقوم الدليل على صرفه الى المجاز فاما الاحتمال
الذي ذكره الخصم فلا عبرة به اصلا لانه ارادة في باطن المكلف وهي غيب عنا وليس في وسعنا الوقوف عليها من غير دليل فقبل
ظهوره يكون موجبه ثابتا قطعا بمنزلة الخاص فان ارادة المجاز لما كانت غيبا لا يمكن الوقوف عليها من غير دليل كان موجبه
ثابتا قطعا قبل ظهور الدليل يبينه ان ورود صيغة العموم على ارادة الخصوص من غير قرينة يدل عليه يوهم التلبيس على السامع و
يؤدي الى تكليف المحال تعالى الله عن ذلك فلا يجوز ورود العام على ارادة الخصوص ولا ورود الخاص على ارادة المجاز من غير
ذكر دليل يفهم السامع مراد الخطاب قوله الا اذا لحقه خصوص معلوم او مجهول اختلف في العام المخصوص منه فقيل لا يبقى حجة اصلا
سواء كان المخصوص معلوما كما قال الشارع مثلا اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة وكتخصيص المستامن بقوله تعالى وان احد
من المشركين استجارك الاية من قوله عز وجل فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم او مجهولا كتخصيص عقد الربوا من سائر انواع البيع في قوله عز اسمه احل الله البيع وحرم الربوا وقيل
ان كان المخصوص معلوما يبقى العام في الباقي موجبا قطعا كما كان وان كان مجهولا سقط دليل الخصوص ويبقى العام في الكل
موجبا قطعا وعندنا يبقى العام حجة بعد التخصيص سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا الا انه لا يبقى قطعيا بل يصير ظنيا كالقياس
وخبر الواحد كما اشار اليه الشيخ بقوله الا اذا لحقه اي العام خصوص معلوم او مجهول اي مخصص معلوم المراد او مجهول المراد كاية الربوا
في البيع تخصيص الربوا الذي هو مجهول لكونه مجملا من البيع واية الربوا تصلح مثالا للخصوص المعلوم بعد البيان كما تصلح مثالا للخصوص
المجهول قبله فلهذا لم يذكر الشيخ مثال الخصوص المعلوم فحينئذ اي فحين لحقه الخصوص يوجب اي يثبت العام المخصوص منه الحكم في
الباقي او في الكل على تجوز اي على احتمال ان يظهر الخصوص اي التخصيص في العام بسبب تعليل الخصوص اي الدليل المخصص ان كان معلوم
المراد والمعلل هو المجتهد او بسبب تفسير الدليل المخصص ان كان مجهول المراد والمفسر هو الشارع وهذا من قبيل اضافة المصدر الى المفعول و
بيانه ان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه من حيث انه يبين ان المخصوص لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء ولهذا شرط اقترانه بالعام
كما شرط اقتران الاستثناء بالمستثنى منه ويشبه الناسخ بصيغته من حيث انه كلام مستقل بنفسه كدليل النسخ لو لم يكن يسبقه العام
بينهم من المراد فاذا كان معلوما كان محتملا للتعليل وان كان الاستثناء ودليل النسخ لا يقبلان التعليل لان المانع من التعليل في الاستثناء

عدم استقلاله بنفسه وفي الناسخ خلوص معنى المعارضة اذ لو علل صار القياس معارضا للنص ومبطلا له فاذا كان دليل الخصوص مستقلا بنفسه مبينا ان المخصوص
لم يدخل تحت الجملة لم يوجد للناسخ من التعليل فيقبل التعليل اذ الاصل في النصوص هو التعليل وعلى تقدير التعليل يصير قدر ما تناوله العلة مخصوصا
مما بقي داخلا في العموم وهو المراد بقوله على تجوز ان يظهر الخصوص فيه بتعليله وذلك القدر مجهول فاوجب جهالة الباقي وجهالته تقتضي سقوطه
به الا انا عرفنا العام موجبا قطعا فلا نبطله بالاحتمال والشك ولكن خلت فيه شبهة بهذا الاحتمال الذي نشأ من دليل ظاهر فاوجب العمل دون العلم كخبر
الواحد والقياس واذا كان مجهولا يجب ان يسقط دليل الخصوص ويبقى العام موجبا كما كان نظرا الى شبهة النسخ وان لا يبقى العام حجة لتمكن الجهالة
فيه نظرا الى شبه الاستثناء فلما تردد كل واحد منهما بين الزوال والبقاء لم تبطل واحدا منهما بالشك فبقي العام موجبا ولكن تمكنت فيه شبهة جهالة
دليل الخصوص فان احتمال لحوق التغيير بالمخصص قائم وعلى تقدير لحوق التغيير يتحقق احتمال الخصوص في كل فرد من العام وكان العام قبل
لحوق التغيير بالمخصص موجبا للحكم في جميع الافراد وعلى احتمال ارادة الخصوص في كل فرد اذ كل فرد يحتمل ان يكون هو المخصوص من العام وهو معنى
قوله تغيير وبعد لحوق التغيير بالمخصص يصير بمنزلة الخصوص المعلوم فيبقى ظنيا ايضا لاحتمال التعليل فتبين ان العام بعد التخصيص يصير ظنيا
معلوما كان المخصوص او مجهولا فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس بعد الوقوف على المعنى فلما ان اهل الذمة لما خصوا من عموم نص القتال الحق بهم
المستأمن والصبيان والعميان والمقعدون والزمنى والرهبون بعلة ان كفرهم غير مفض الى الحراب ككفر اهل الذمة فخصوا من النص
بالقياس وكما في نص الربوا لما لحق البيان بالمخصص في الاشياء الستة الحق بها غيرها بعلة الكيل والجنس او الطعم والجنس وخص بالقياس قوله
والمشترك اي المشترك فيه لان المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه وهو ما اشترك اي هو اللفظ الذي اشترك فيه معان او اسام المراد به
الاشتراك بحسب الوضع عرف ذلك بمورد التقسيم فان هذا تقسيم اللفظ باعتبار دلالته على المعنى بنفسه من غير نظر الى ارادة المتكلم وذلك بالوضع
ومعنى الاشتراك ان يكون كل واحد من مفهومات اللفظ صالحا لان يكون هو المراد به احتمالا على السواء ثم العام قد دخل في هذه اللفظ فانه
مشترك فيه افهام فاحترز عنه بقوله لا على سبيل الانتظام يعني هذا الاشتراك بطريق البدل لا بطريق الشمول وقوله معان او اسام صيغة
الجمع يوهم ان عدد الثلاث شرط في الاشتراك كما هو شرط في العموم وليس كذلك بل الاشتراك يثبت بين المعنيين او الاسمين كالقرء ولهذا
قيل في حده هو اللفظة الموضوعة لحقيقتين مختلفتين او اكثر وضعا اولا من حيث هما كذلك فاحترز بقوله لحقيقتين مختلفتين عن الاسماء المفردة
وبقوله وضعا اولا عن المنقول وبقوله من حيث هما كذلك عن مثل الشيء فانه قد تناول الماهيات المختلفة لكن لا من حيث انها مختلفة بل
من حيث انها مشتركة في معنى واحد فاعلم ان ذكر كلمة او في التحديد ان كان يؤدي الى تقسيم الحد فهو باطل لعدم حصول المقصود وهو التعريف و
ان كان يؤدي الى تقسيم المحدود لا الى تقسيم الحد فهو جائز لعدم الاختلال في التعريف ثم ان تناول القسمين لفظ من الفاظ الحد فهو تقسيم المحدود
والا فهو تقسيم الحد كما لو قيل الجسم ما تركب من جوهرين او اكثر يكون تقسيما للمحدود لتناول التركيب اياهما ولو قيل الجسم ما تركب من جوهرين
او ماله ابعاد ثلثة يكون تقسيما للحد لعدم دخولهما تحت لفظ من الفاظ الحد فيفسد فقوله معان او اسام من قبيل تقسيم المحدود لا من تقسيم الحد
لدخولهما تحت قوله ما اشترك كما ان قوله لفظا او معنى تقسيم المحدود ولدخولهما تحت قوله ينتظم ويمكن ايضا ان يعبر عنهما بلفظ واحد بان يقال هو
ما اشترك فيه مفهومات مختلفة لا على سبيل الانتظام وليس هذا التعريف الشيء بنفسه ايضا فان المراد من قوله والمشترك المشترك الاصطلاحي ومن
قوله ما اشترك الاشتراك اللغوي ثم انه كان المراد من المعاني مفهومات الالفاظ فالمراد من الاسامي الالفاظ الدالة عليها فيكون ان يجعل لفظ العين مثالا
مثالا لاشتراك الاسامي ان جعل موضوعا بازاء لفظ الشمس والينبوع والذهب وغيرها ومثالا لاشتراك المعاني ان جعل موضوعا بازاء مفهوماتها

هذه الالفاظ كذا نقل عن الامام العلامة شمس الائمة الكردري رحمه الله وان كان المراد منها المعاني الذهنية كالعلم والجهل وهو نظير المشترك
من الاسامي للمسميات اي الاعيان فكان نظير المشترك بين الاسامي لفظ العين لاشتراك ما ذكرنا فيه والمولى لاشتراك المعتق والمعتق
وغيرهما فيه والقرء لاشتراك الحيض والطهر فيه ونظير المشترك بين المعاني الاخفاء للاظهار والستر والنهل للري والعطش والبيع لازالة
ملك المبيع بمقابلة الثمن وازالة ملك الثمن بمقابلة المبيع ولفظ بان من البينونة بمعنى الفصل ومن الظهور وبعد فاعلم ان الاشتراك خلاف الاصل حتى
لو دار اللفظ بين الاشتراك وعدمه كان الاغلب على الظن عدمه لانه يخل بالفهم في حق السامع لتردد الذهن بين مفهوماته وقد يتعذر عليه
الاستكشاف لهيبة المتكلم او الاستنكاف من السؤال فيحمله على غير المراد فيقع في الجهل وربما يظن المتكلم ان السامع تنبه للقرينة الدالة على المراد وان
السامع لم يتنبه لها فيتضرر كمن قال لعبده اعط فلانا عينا واراد به خبزا او شيئا آخر من الاعيان فاعطاه دينارا فيتضرر السيد به فهذا يقتضي
امتناع وضعه كما ذهب اليه قوم ولكن وقوعه لا ابى ذلك بقي اقتضاء المرجوحية وهو المراد بكونه غير الاصل وسبب وقوعه اما غفلة من الواضع
ان كانت اللغات اصطلاحية كما ذهب اليه ابو هاشم واتباعه بان نسي وضعه الاول وقد اشتهر في قوم فوضعه ثانيا لمعنى آخر واشتهر في
آخرين ثم تراخى الكلام لو ضعين او اختلاف الواضعين بان وضعه واضع لمعنى واشتهر ووضعه آخر بمعنى آخر ثم اشتهر كلاهما بين الاقوام او القصد
الى ان تعريف الشيء لغيره مجمل غير مفصل اذ هو قد يكون مقصودا في بعض الاحوال كالتفصيل في عامة الاحوال وان كانت توقيفية كما ذهب
اليه الاشعري وابن فورك فللابتلاء كما في انزال المتشابه فيلزم مما ذكرنا ان لا يدل المشترك على كلا المعنيين بالوضع وان لا يجوز ارادتهما معا
ايضا لانه لا يتحقق مقصود الواضع فانه وضعه ليعرف من افراد مفهوماته فقط ولا يحصل الابتلاء ولا التعريف الاجمالي ايضا لانه يصير معلوما حينئذ
من كل وجه فثبت انه لا عموم له **قوله** وحكمه التوقف فيه بشرط التأمل يعني يتوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم سوى ان المراد به حق حتى يقوم
دليل الترجيح لان الاشتراك ينبئ عن المساواة وقد ثبت ان لا عموم للمشترك فكان الثابت به احد مفهوماته غير عين عند السامع من غير ترجيح
لاحدها على الباقي فيجب التوقف ولكن بشرط ان لا يقعد عن طلب المراد لان ادراك المراد فيه محتمل بالتأمل في الصيغة او طلب دليل آخر يعرف به
المراد وبالوقوف على المراد يزول معنى الاحتمال على التساوي فيجب الاشتغال بالطلب ليزول الخفاء كما تأمل علماؤنا رحمهم الله في لفظ القرء المشترك
بين الحيض والطهر فوجدوا الاصل في هذا التركيب الاجتماع يقال قرأت الشيء قرآنا اي جمعته وضممت بعضه الى البعض ويقال ما قرأت هذه الناقة سلا
قط وما قرأت جنينا اي لم تضم رحمها على ولد ودل على الانتقال ايضا يقال قرأ النجم اذا انتقل وحقيقة الاجتماع في الدم فان الدم هو المجتمع في الرحم وكذا
حقيقة الانتقال في الحيض لان الطهر اصل والحيض عارض والانتقال يتحقق من الاصل الى العارض فكان هذا الاسم اولى بالحيض فقالوا المراد بالقروء
في قوله تعالى ثلثة قروء الحيض دون الاطهار واستدلوا ايضا بالاثر وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه السلام او عن بعض الصحابة طلاق الامة
تطليقتان وعدتها حيضتان على ان المراد منها الحيض لانه لما صرح فيه بلفظ الحيض واثر الرق في تنصيف ما ثبت في حق الحرة دون التبديل علم ان الثابت
في حق الحرة الحيض دون الاطهار **قوله** والمأول وهو ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي قيد بقوله من المشترك وبغالب الرأي
وهما ليسا للاحتراز فان الخفي اذا اشكل والمجمل اذا زال الخفاء عنه بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مأولا ايضا كذا في الميزان والتقويم
واصول شمس الائمة وغيرها وكذا الظاهر والنص اذا حمل على بعض محتملاته يسمى مأولا فثبت ان الترجيح من المشترك وبالرأي ليس بلازم
فيحمل المشترك على المشترك اللغوي وهو ما فيه خفاء او احتمال لاشتراك المعاني فيه وغالب الرأي على غالب الظن فيدخل فيه جميع اقسام المأول
ويكون تقدير الكلام المأول ما ترجح مما فيه خفاء او احتمال بعض وجوهه بدليل ظني واحترز به عن المفسر فان الدليل المرجح اذا كان قطعيا كان ذلك تفسيرا

لما تأويلا وقيل في حد التأويل هو اعتبار احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من سائر ما دل عليه اللفظ ويحتمل انه انما قيده بالمشترك لان الحكم
يريد بالمأول ههنا جميع اقسامه بل اراد به نوعا منه وهو المأول من المشترك يعني هذا المأول وهو المشترك الذي ترجح بعض وجوهه بغالب الظن
من اقسام الصيغة دون غيره وذلك لان صيغة المشترك يدل بالوضع قبل التأويل على احد مفهوماتها وبعد التأويل لم تتغير تلك الدلالة فان القرء
بعد التأويل وحمله على الحيض دال عليه بالوضع كما كان يدل عليه قبله فكان من اقسام الصيغة واللغة بخلاف سائر اقسام المأول فانها قبل التأويل
تدل على معان بالوضع وبعد التأويل تتغير تلك الدلالة فلا يكون من اقسام الصيغة واللغة الا ترى ان قوله عليه الصلوة والسلام المستحاضة تتوضأ
لكل صلوة يدل بالوضع على وجوب التوضي لكل صلوة وبالتأويل وحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة وقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
يدل بالوضع على نفي الجواز اصلا وبحمل على نفي الفضيلة لم تبق تلك الدلالة فلذلك قيده بقوله من المشترك وفيه ضعف ستعرفه ثم قيل انما جعل المأول
من اقسام النظم صيغة ولغة مع ان المراد تبين فيه بالرأي والاجتهاد لان الحكم بعد التأويل يضاف الى الصيغة لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى
اولى لهذا قالوا الحكم في المنصوص عليه مضاف الى النص لا الى العلة لانه اقوى منها كما كان في غير محل النص يضاف الى العلة بخلاف المفسر لان التفسير
اللاحق به مثله في القوة فيجوز اضافة الحكم الى المفسر قالوا وهذا كالمجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد يكون ذلك ثابتا قطعا وان كان خبر الواحد لا يوجب
الحكم قطعا لانه بعد البيان يضاف الحكم الى المفسر لكونه اقوى لا الى خبر الواحد الا ترى ان قوله عليه السلام اذا قلت هذا وفعلت هذا فقد تمت صلوتك
لما التحق بيانا لقوله تعالى واقيموا الصلوة ثبت فرضية القعدة الاخيرة لما ذكرنا ولكنه مع هذا التوجيه مشكل لان هذا القسم في بيان دلالة اللفظ
بنفسه على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر ولهذا انفصل هذا القسم من الاقسام الاخر لان في تلك الاقسام انضم الى دلالة الصيغة معنى آخر انفصل به
كل قسم من غيره واذا كان كذلك لا يستقيم جعل المأول من هذا القسم وان كان الحكم بعد التأويل مضافا الى الصيغة لان دلالة الصيغة بواسطة
انضمام التأويل اليها لا بمجرد الصيغة كما لا يستقيم جعل الظاهر والنص والحقيقة والمجاز من هذا القسم وان كان الحكم ثابتا بالنظم لانضمام معنى آخر اليها
وهو التركيب والاستعمال في موضعه او غير موضعه واما قولهم المجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد يكون الثابت به قطعيا فليس كذلك لما ذكر في الميزان
ان المجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد فهو مأول ولا ذكر فيه في موضع آخر ان الاشكال بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس لا يسمى مفسرا ولكن يسمى
مأولا ولان الكشف التام لا يحصل بالبيان الظني فلا تثبت به الفرضية لانها لا تثبت الا بما هو قطعي الدلالة والثبوت فلا تثبت الفرضية بخبر الواحد وان كان
قطعي الدلالة في نفسه ولا بالعام المخصوص منه وان كانت قطعي الثبوت واي فرق بين معرفة المراد من المشترك بالرأي الذي هو ظني وبين معرفة المراد من
المجمل بخبر الواحد الذي هو ظني واما استدلالهم بالقعدة الاخيرة ففاسد لانها ليست بفرضية قطعية بل هي واجبة ولكن الواجب نوعان واجب في قوة
الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رحمه الله حتى منع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وواجب دون الفرض في العمل فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى يجب
سجود السهو بتركها ولكن لا تفسد الصلوة فالقعدة الاخيرة من القسم الاول فلذلك سميناه فرضا فاما ان يجب اعتقاد فرضيتها يجب يكفر جاحدها الا ترى
ان ابا بكر الاصم ومالكا لم يكفر بانكارهما فرضيتها ولم يكفر ابن عباس رضي الله عنهما بانكاره ربوا النقد مع لحوق البيان بآية الربوا في السنة
ولم يكفر من انكر تقدير فريضة المسح بالربع مع لحوق خبر المغيرة بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله تعالى فامسحوا برؤسكم وكيف ثبت الحكم قطعيا بمثل هذا
البيان مع ثبوته بيانا فيه شبهة وفي الجملة لم يتضح لي وجه لجاعة هذا القسم والله اعلم بالحقيقة قوله وحكمه وجوب العمل به على احتمال الغلط اي حكم المأول
وجوب العمل به كوجوبه بالظاهر والنص لكن مع احتمال السهو والغلط كما يجب بخبر الواحد والقياس كذلك لان التأويل ان ثبت بالرأي فلا نقطع في
اصابة الحق حقيقة اذ المجتهد يخطئ ويصيب فيكون الثابت به محتملا للسهو والغلط وكذا ان ثبت بخبر الواحد لانه دليل ظني فيكون الثابت به ظنيا

قطعيا قوله والقسم الثاني في وجوه البيان بذلك النظم فالقسم الذي بيانه كان في تقسيم النظم نفسه بحسب توحد المعنى وتكثره وهذا القسم في تقسيمه
بعد التركيب بحسب ظهور المعنى للسامع وتفاوت درجاته لان المراد من البيان ههنا اظهار المتكلم المعنى للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب وقيل قوله
بذلك النظم اشارة الى الخاص والعام دون المشترك لان البيان لا يحصل بالمشترك ولا يظهر المراد به للسامع واليه اشير في بعض مصنفات الشيخ الامام
فخر الاسلام رحمة الله لكن الاضداد المقابلة لهذا القسم لو جعلت من اقسام البيان كما سنبينه يكون اسم الاشارة راجعا الى الجميع قوله الظاهر كذا
المراد من الظاهر هو المصطلح ومن قوله ما ظهر الظهور اللغوي وهو الوضوح والانكشاف فلا يكون هذا تعريف الشئ بنفسه وهو ما ظهر المراد منه يعني للسامع بنفس الصيغة
اي بسماعها اذا كان من اهل اللسان فيه احترز به عن الخفي والمشكل وامثالهما فان ظهور المراد فيها توقف على امر آخر بعد السماع وقيل هو ما دل على معنى بالوضع
الاصلي والعرفي ويحتمل غيره واحتماله مرجوحا وقيل هو ما لا يفتقر في افادة معناه الى غيره قوله والنص وهو كذا ذكر اكثر من قصد لشرح هذا الكتاب ان
قصد المتكلم اذا اقترن بالظاهر صار نصا فشرطوا في الظاهر ان لا يكون معناه مقصودا بالسوق اصلا فرقا بينه وبين النص قالوا لو قيل رايت فلانا حين جاءني
القوم كان ظاهرا في مجيء القوم لكونه غير مقصود بالكلام ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا في مجيء القوم لكونه مقصودا بالسوق وهذا لان الكلام
اذا سيق لمقصود كان فيه زيادة ظهور وجلاء بالنسبة الى غير المسبوق له ولهذا كانت عبارة النص راجحة على اشارته قالوا واليه اشار المصنف رحمة الله بقوله
بمعنى في المتكلم وبقوله سيق الكلام لاجله قلت هذا الكلام حسن ولكنه مخالف لعامة الكتب فان شمس الائمة السرخسي رحمه الله ذكر في اصول
الفقه الظاهر ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تامل مثاله قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي وقوله جل ذكره واحل الله
البيع وحرم الربوا وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما فهذا ونحوه ظاهر يوقف على المراد منه بسماع الصيغة وهكذا ذكر القاضي الامام
ابو زيد في التقويم وصدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه والسيد الامام ابو القاسم السمرقندي وغيرهم فثبت ان عدم
السوق في الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقا او لم يكن الا ترى كيف جمع شمس الائمة وغيره في ايراد
النظائر بين ما كان مسوقا وغير مسوق وان احدا من الاصوليين لم يذكر في تحديد الظاهر هذا الشرط ولو كان منظورا اليه
لما غفل عنه الكل وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله تعالى وانكحوا الايامى
منكم مع كونه مسوقا في اطلاق النكاح وبين قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مع كونه غير مسوق فيه فرق في فهم المعنى
للسامع وان كان يجوز ان تثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح للترجيح عند التعارض كالخبرين المتساويين في الظهور يجوز
ان يثبت لاحدهما مرتبة على الاخر بالشهرة او التواتر وغيرهما من المعاني بل ازدياده بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة
نطقية تنضم اليه سباقا تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كبيان العدد في الآية المذكورة لم يفهم بدون اقتران مثنى وثلث ورباع بها وهو
ما قال شمس الائمة رحمه الله في اصول الفقه واما النص فما يزداد بيانا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك
القرينة واليه اشار القاضي الامام ابو زيد وصدر الاسلام ابو اليسر وغيرهما واما قوله بمعنى في المتكلم فمعناه ان المعنى الذي به ازداد النص وضوحا على
الظاهر ليس بمعنى في الكلام يدل عليه صيغة بل يفهم بالقرينة التي اقترنت بالكلام انه هو الغرض للمتكلم من السوق وكذا معنى قوله لانه سيق الكلام
لاجله انه عرف بعد اقتران قرينة قوله مثنى وثلث ورباع وقوله فان خفتم الا تعدلوا فواحدة بالكلام انه مسوق لبيان العدد الذي به ازداد
الكلام وضوحا حيث فهم منه ان الاباحة مقتصرة على هذه العدد وليست بمطلقة فاما ان يكون مجرد السوق معتبرا في صيرورة الكلام نصا
من غير قرينة نطقية فلا يدل عليه ما قال شمس الائمة رحمه الله الكلام يكون نصا باعتبار القرينة التي كان السياق لاجلها كقوله تعالى

فانكحوا ما طاب لكم من النساء ظاهر في تجويز نكاح ما يستطيبه المرء من النساء نص في بيان العدد لان سياق الآية لذلك بدليل قوله تعالى مثنى
وثلث ورباع — قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم اي ما حل لكم من النساء لان منهن ما حرم كاللاتي في آية التحريم وقيل ذهابا الى الصفة ولان الاناث
من العقلاء يجرين مجرى غير العقلاء ومنه قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم مثنى وثلث ورباع معدولة عن اعداد مكررة وانما منعت الصرف لما
فيها من العدلين عدلها عن صيغها وعدلها عن تكررها وهن نكرات يعرفن بلام التعريف وعلمن بالنصب على الحال مما طاب تقديره فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا
العدد ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا كذا ذكر في الكشاف وقيل ما طاب اي ما ادرك من طابت الثمرة اذا ادركت والوجه
هو الاول لان على الوجه الثاني يلزم ان لا يجوز نكاح الصغيرة لانها لم تدرك فان قيل العدد الذي اطلق للناكح في الجمع هو ان
يجمع بين ثنتين او ثلاث او اربع فما معنى التكرير في مثنى وثلاث ورباع قلنا الخطاب للجميع فوجب التكرير ليصيب كل ناكح يريد
الجمع ما اراد من العدد الذي اطلق له كما يقال للجماعة اقتسموا هذا المال وهو الالف درهمين درهمين وثلاثة ثلاثة واربعة اربعة ولو افردت
لم يكن له معنى وانما عطفت بالواو دون او لانك لو ذهبت في هذا المثال تقول اقتسموا هذا المال درهمين درهمين او ثلثة ثلثة او اربعة اربعة
اعلمت انه لا يسوغ لهم ان يقتسموا الا على احد انواع هذه القسمة بان يكونوا متفقين في عدد منها ولا يكون لهم ان يجمعوا بينها بان يعطوا البعض
درهمين درهمين والبعض ثلثة ثلثة والبعض اربعة اربعة فكذلك فيما نحن فيه ذكر بالواو ليعلم انه يسوغ ان ياخذ كل واحد من الناكحين ما اراد من
الاعداد المذكورة لان يكون للكل الاتفاق على عدد واحد منها دون اختيار اي عدد شاء منها **قوله فانه ظاهر في الاطلاق**
اي في اباحة نكاح ما يستطيبه المرء من النساء لان ادنى درجات الامر الاباحة وفي اختيار لفظ الاطلاق اشارة الى ان الاصل
في النكاح الحظر لان النكاح رق وكونها حرة ينافي صيرورتها مملوكة ولانها مكرمة بالتكريم الالهي كما قال الله تعالى ولقد
كرمنا بني آدم وصيرورتها موطوءة مستفرشة لا يلائم التكريم الا انه ابيح للضرورة على ما عرف فاختار لفظ الاطلاق لانه ازالة
الحرمة التي هي بمنزلة القيد للمسلم عن المباشرة نص في بيان العدد لانه الغرض للشارع سيق الكلام لاجله اي لاجل بيان
العدد بدليل قوله تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة فازداد قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم وضوحا بقرينة لحوق العدد
به حيث فهم منه الاطلاق والعدد على ما لو لم يذكر العدد فيه فصار نصا **قوله والمفسر** وهو ما ازداد وضوحا على وضوح النص
على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص ان كان عاما والتاويل ان كان خاصا وفيه اشارة الى ان النص يحتمل التخصيص والتاويل
كالظاهر ويسمى المفسر بما لا يبقى في لفظه احتمال قريب ولا بعيد فانه مشتق من الفسر الذي هو الانكشاف بلا شبهة نحو قوله تعالى
فسجد الملئكة كلهم اجمعون فان قوله عز اسمه فسجد الملئكة ظاهر في سجود جميع الملئكة لكنه يحتمل التخصيص وارادة البعض كما
في قوله واذ قالت الملئكة يا مريم اي جبرئيل عليه السلام فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا لازدياد وضوحه
على الاول ولكنه يحتمل التاويل والحمل على التفرق فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا لانقطاع الاحتمال عن
اللفظ بالكلية **قوله وحكمه** اي حكم المفسر الايجاب اي اثبات الحكم قطعا من غير اختلاف فيه لاحد وقوله بلا احتمال تخصيص ولا تاويل
اشارة الى رجحانه على النص فقد ذكر في شرح التقويم وحكم اعتقاد ما في النص انه لا يحتمل التاويل فيكون اولى منه عند
المقابلة الا انه اي المفسر يحتمل النسخ في نفس الامر وان كان هذا المثال لا يحتمله لانه من الاخبارات
والخبر لا يحتمل النسخ بمعنى المعنى القائم باللفظ لانه يؤدي حينئذ الى الكذب او الغلط

وذلك مستحيل على الله تعالى فاما اللفظ فيجري فيه النسخ وان كان معناه محكما فانه يجوز ان لا يتعلق به جواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب
وهو المراد من نسخ اللفظ وكذا المفسر يحتمل الاستثناء فان ابليس مستثنى من قوله تعالى فسجد الملئكة لكن الشيخ لم يذكره لان هذا الاحتمال
ينقطع بعد تمام الكلام اذ الاستثناء لا يصح متراخيا فاما احتمال النسخ فباق لانه لا يثبت الا متراخيا فاذا ازداد اي المفسر قوة واحكم المراد
به اي تعلق بالارادة وضمن احكم معنى امتنع او امن اي امتنع المعنى الذي اريد بالمفسر عن التبديل سمي محكما فظهر بما ذكرنا انه لا بد من كون
الكلام في غاية الوضوح في افادة معناه وكونه غير قابل النسخ ليسمى محكما وهو قول عامة الاصوليين من اصحابنا ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل
للنسخ وقال وهو ما لا يحتمل الا وجها واحدا وقيل هو ما في العقل بيانه وقيل هو الناسخ وقيل هو ما لا يتوقف عليه في فهم مراده وقيل هو ما ظهر
لكل واحد من اهل اللسان حتى لم يختلفوا فيه والمتشابه على اضدادها والاصح هو الاول لان ماخذه يدل على انه لا يقبل النسخ يقال بناء محكم
اي مامون الانتقاض واحكمت الصنعة اذا امنت نقضها وتبديلها ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا كالايات
الدالة على وجود الصانع وصفاته وحدوث العالم والاخبارات ويسمى هذا محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي بوفات النبي صلى الله
عليه وسلم ويسمى هذا محكما لغيره قوله وانما يظهر التفاوت في موجب هذه الاسامي عند التعارض حتى ترجح النص على الظاهر والمفسر عليهما
والمحكم على الكل لان النص لما كان اوضح بيانا كان العمل به اولى ولان فيه جمعا بين الدليلين لامكان حمل الظاهر على معنى يوافق النص
من غير عكس ولانا انما لم نعتبر الاحتمال الذي في الظاهر لعدم دليل يعضده فلما تايد ذلك الاحتمال بمعارضة النص وجب حمله عليه وكذا
في النص مع المفسر والمفسر مع المحكم وفي تسمية تقابل هذه الاقسام تعارضا تسامح في العبارة لان من شرط حقيقة التعارض تساوي
الحجتين المتقابلتين في القوة ولم يوجد لما ذكر في الكتاب لكن لما وجد صورة التعارض من حيث النفي والاثبات سمي به مثال التعارض
بين الظاهر والنص تعارض قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله عز وجل فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فان الاول
ظاهر عام في اباحة نكاح غير المحرمات فيقتضي بعمومه جواز نكاح ما وراء الاربع والثاني نص يقتضي اقتصار الجواز على الاربع كما ذكرنا
فيتعارضان فيما وراء الاربع فيترجح النص ويحمل الظاهر عليه ومثال التعارض بين النص والمفسر تعارض قوله عليه السلام المستحاضة
تتوضأ لكل صلوة وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فان الاول نص لكونه مسوقا في مفهومه ولكنه يحتمل التاويل
اذ اللام يستعار للوقت والثاني لا يحتمله فيكون مفسرا فيترجح ويحمل الاول عليه كذا قيل ومثاله من مسائل الفقه ما قال علماؤنا رحمهم الله
فيمن تزوج امراة الى شهر انه متعة لا نكاح لان قوله تزوجت نص في النكاح ولكن احتمال المتعة فيه قائم وقوله الى شهر مفسر في المتعة ليس
فيه احتمال النكاح فان النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعا في الكلام ترجح المفسر ويحمل النص عليه فكان متعة لا نكاحا كذا ذكر
شمس الائمة ونظير تعارض المفسر والمحكم تعارض قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله عز اسمه ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان
الاول مفسر في قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وهو لا يحتمل معنى آخر والثاني محكم لان التابيد الملتصق
به والاول بعمومه يوجب قبول شهادة المحدود في القذف اذا تاب والثاني يوجب رده فترجح على المفسر كذا في بعض الشروح ولقائل
ان يقول لا نسلم كون الاول مفسرا لان المفسر لا يحتمل شيئا سوى مدلوله الا النسخ وقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم يحتمل الايجاب
والندب ويتناول باطلاقه الاعمى والعبد وليسا بمرادين بالاجماع فكيف يسمى مفسرا مع هذه الاحتمالات وكذا لا يلزم من صحة الاشهاد
القبول فان اشهاد العميان والمحدودين في القذف في النكاح صحيح حتى انعقد النكاح بشهادتهم وان لم يقبل شهادتهم واعلم ان ايراد المثال ليس من اللوازم

لان الاصل تمهيد بالدليل لا بالمثال وانما ايراد المثال للتوضيح والتقريب فلا بد من اقامة الدليل اولا ثم ايراد المثال ان شاء فلا يصح
على سبيل الشرع فاذا تمهد الاصل فلا عليك ان لا تتعب في طلب المثال قوله اما الكل اي كل واحد من هذه الاقسام الاربعة فيوجب ثبوت
ما انتظمه يقينا وهذا في المفسر والمحكم بالاتفاق واما في الظاهر والنص على التفسير الذي ذكرناه فهو مذهب العراقيين من مشائخنا كابي الحسن الكرخي رح
وابي بكر الجصاص رح واليه ذهب القاضي الامام ابو زيد وعامة المتأخرين رح وقال بعض مشائخنا منهم الشيخ ابو منصور رح ومن تابعه حكم الظاهر وجوب العمل
بما وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعا ووجوب اعتقاد حقيقة ما اراد الله تعالى منه وكذا حكم النص وبه قال اصحاب الحديث واكثر اصحاب الشافعي رح
والمعتزلة متمسكين في ذلك بان ما دخل تحت الاحتمال وان كان بعيدا لا يوجب العلم بل يوجب العمل كخبر الواحد والقياس وكل عام يحتمل الخصوص
وكل حقيقة يحتمل المجاز فلا يثبت القطع مع الاحتمال بخلاف المحكم والمفسر لانقطاع الاحتمال عن المحكم بالكلية وعن المفسر بعد وفات النبي
عليه السلام وعندنا لا عبرة للاحتمال اذا لم يدل عليه قرينة لانه الناشي عن ارادة المتكلم وهي امر باطن لا يوقف عليه والاحكام
لا تتعلق بالمعاني الباطنة لخروجها عن الوسع كرخص المسافر لا تتعلق بحقيقة المشقة والنسب بالاعلاق والتكليف باعتدال العقل لكونها
امورا باطنة خارجة عن ادراك البشر فعرفنا ان المراد من الكلام ظاهره عند خلوه عن قرينة تصرفه عنه اذ لو لم يكن كذلك لادى
الى التكليف بما ليس في الوسع والى التلبيس وذلك على صاحب الشرع محال بخلاف حالة التعارض لان النص المعارض قرينة تصرفه عن الظاهر على
ما بينا قوله ولهذه الاسامي اضداد تقابلها خص هذا القسم ببيان ما يقابله من الاضداد في قسم على حدة دون القسم الذي تقدمه
والقسم الذي تأخره لان بيان المتقابل ليتضح المعنى فان معرفة الشيء تتاكد بذكر مقابله وتستفيد به زيادة وضوح كما قيل وبضدها
تتبين الاشياء وهذا القسم لا يخالف بعضه بعضا لان الكل ظهورا ولكن بعضه فوق بعض فاحتاج الى بيان ما يقابله في قسم
عليحدة بخلاف القسم الاول لان العام يقابل الخاص والمأول المشترك من وجه وكذا المجاز يقابله الحقيقة والصريح الكناية فلا
حاجة فيها الى بيان المقابل في قسم آخر ثم هذا القسم داخل في القسم الثاني لان بيان المتكلم قد يكون ظاهر المراد للسامع وقد لا يكون
فكان هذا تقسيما للنظم باعتبار ظهور المراد للسامع وخفائه عليه فما يتعلق بالظهور اربعة اوجه وما يتعلق بالخفاء اربعة اوجه فعلى هذا كان
الاولى ان يقال والقسم الثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهي ثمانية والا لزم منه ان يكون القسم المقابل قسما اخر خارجا
عن هذا القسم وحينئذ يلزم ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة وقد ذكرنا اربعة قوله فضد الظاهر الخفي التقابل على اقسام تقابل
المتناقضين وهو تقابل النفي والاثبات كقولك انسان لا انسان وتقابل المتضائفين كتقابل الاب والابن وتقابل الملكة والعدم
كتقابل الحركة والسكون عند من جعل السكون عبارة عن عدم الحركة وتقابل الضدين وهما امران وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل
واحد وبينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض والحرارة والبرودة وقد يطلق على كل واحد من هذه المقابلات اسم الضد في
اصطلاح الفقهاء كانهم ارادوا بالضد ما يقابل الشيء ولا يجتمع معه في محل واحد في زمان واحد بجهة واحدة ثم الخفاء ان كان امرا
وجوديا كالظهور فهما متضادان حقيقة وان لم يكن فكذلك في هذا الاصطلاح وكان الخفي ضد الظاهر قوله وهو ما خفي المراد
منه بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب يعني صيغة الكلام ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعها اللغوي ولكن الكلام خفي بالنسبة الى محل اخر لسبب عارض فيه
كما في المثال المذكور واعترض عليه بان الظهور لما كان في الظاهر في نفس الصيغة ينبغي ان يكون خفاء الخفي في نفس الصيغة
ليتحقق المقابلة واجيب عنه بان اتحاد المحل او الجهة ونحوهما انما يشترط لتحقق استحالة الاجتماع لا لتحقق المضادة فان السواد

في محل بعينه والسواد في محل آخر نظرا الى استحالة اجتماعهما في احد المحلين وكذا الابوة يخالف البنوة نظرا الى استحالة اجتماعهما في شخص واحد بجهة واحدة وكذا الكلام الذي ظهر معناه من كل وجه بعينها والكلام الذي خفي معناه من كل وجه وان كان الخفاء والظهور في محلين كالمفسر مع المجمل والمحكم مع المتشابه ولم يمنع من التضاد اختلاف المحل فكذا اختلاف الجهة يوضحه ان الخفاء في الخفي وان كان لسبب عارض غير الصيغة فهو متحقق في نفس الكلام فان آية السرقة نفسها خفية في حق الطرار والنباش وان كان الخفاء لعارض واذا كان الخفاء متحققا في نفس الكلام كان متضادا للظاهر من الوجه الذي تحقق فيه الخفاء ولهذا استحال ان يكون ظاهرا فيما صار خفيا فيه فثبت ان الخفي على التفسير المذكور ضد الظاهر ثم لما كان غرض الشيخ رح بيان تفاوت درجات الخفاء على مقابلة تفاوت درجات الظهور جعل الخفي في مقابلة الظاهر لان فيه نفس الخفاء كما ان في الظاهر نفس الظهور وجعل المشكل في مقابلة النص لازدياد خفائه على الخفي كازدياد وضوح النص على الظاهر وعلى هذا الاعتبار المجمل والمتشابه ولو جعل المشكل في مقابلة الظاهر باعتبار ان خفاءه في نفس الصيغة كظهور الظاهر او جعل الخفي في مقابلة النص باعتبار ان خفاءه لعارض كوضوح النص لم يحصل هذا المقصود قوله كآية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانها وان كانت ظاهرة في ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم آخر فهي خفية في حق الطرار والنباش لعارض وهو اختصاصهما باسم آخر اي اختصاص كل واحد منهما باسم آخر يعرف به اي يعرف كل واحد منهما بذلك الاسم الذي اختص به فان فعل كل واحد منهما وان كان شبه فعل السارق ولكن اختلاف الاسم يدل على اختلاف المعنى على ما هو الاصل فبعدا بهذه الواسطة عن اسم السرقة فخفيت الآية في حقهما فاشتبه الامر ان اختصاص كل واحد منهما باسم آخر لنقصان في فعل السرقة او زيادة فيه فان كان لزيادة امكن الحاقه بالسارق في ايجاب القطع بطريق الدلالة وان كان لنقصان لم يمكن فتاملنا في آية السرقة فوجدناها في الشرع عبارة عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود في الطرار وزيادة فان السارق يسارق عين الحافظ الذي قصد حفظه ولكن انقطع حفظه لعارض نوم او غيبة والطرار يسارق الاعين اليقظى التي ترصدت للحفظ مع الانتباه والحضور لعارض غفلة فكان فعله اتم سرقة واكمل جناية فعرفنا ان اختلاف الاسم لزيادة حذاقة في فعله وفضل في جنايته فيثبت وجوب القطع في حقه بالطريق الاولى كثبوت حرمة الضرب بحرمة التأفيف فاما النباش فيسارق عين من عسى يهجم عليه ممن ليس بحافظ الكفن ولا قاصدا الى حفظه من المارة كيلا يطلعوا على جنايته كالزاني والشارب الخمر يختفي من الناس كيلا يعثروا على قبح فعله وهو فعل في غاية الحقارة والهوان فان نبش التراب وسلب الكفن من الاموات من ارذل الافعال واردأ الخصال لشهادة العرف والطبع السليم فعرفنا ان تبدل الاسم في حقه لنقصان في فعله فلا يمكن الحاقه بالسارق لان تعدية الحكم بالمعنى الذي هو في الفرع دونه في الاصل باطلة لاسيما في الحدود فانها تندرئ بالشبهات قوله وضد النص المشكل وهو ما لا ينال المراد منه الا بالتامل بعد الطلب لدخوله في اشكاله قال شمس الائمة هو اسم لما يشتبه لدخوله في اشكاله على وجه لا يعرف المراد الا بدليل يتميز به من بين سائر الاشكال وقوله لدخوله في اشكاله اشارة الى سبب الخفاء والى ازدياد خفائه على الاول لان الداخل في اشكاله كان اكثر خفاء مما لم يدخل والى ماخذ الاشتقاق يقال اشكل اي دخل مع اشكاله وامثاله كما يقال احرم اي دخل في الحرم واشتى اي دخل في الشتاء ومثاله قوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم اشتبه معنى انى على السامع انه بمعنى اين او بمعنى كيف فعرف بعد الطلب والتامل انه بمعنى كيف بقرينة الحرث وبدلالة حرمة القربان في الاذى العارض وهو الحيض ففي اللازم اولى وقوله تعالى ليلة القدر

خير من الف شهر فان ليلة القدر توجد في كل اثني عشر شهرا فيؤدي الى تفضيل الشيء على نفسه بثلاث وثمانين مرة فكان مشكلا فبعد التامل
عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر لا الف شهر على الولاء ولهذا لم يقل خير من اربعة اشهر وثلث وثمانين سنة لانها توجد في كل
سنة لا محالة فيؤدي الى ما ذكرنا **قوله** وحكمه التامل فيه بعد الطلب فان الخفاء فيه لما كان اكثر منه في الخفي احتيج فيه الى التامل بعد الطلب
فالخفي بمنزلة رجل اختفى عن غيره في بيت فيوقف عليه بمجرد الطلب والمشكل بمنزلة من اختفى في بيت بين اشكاله ونظائره لا يوقف عليه الا
بالتامل بعد الطلب ليتميز عن اشكاله ثم معنى الطلب والتامل ان ينظر السامع اولا في مفهومات اللفظ جميعا فيضبطها ثم يتامل في استخراج
المراد منها كما لو نظر في كلمة انّى فوجدها مشتركا بين معنيين لا ثالث لهما فهذا هو الطلب ثم تامل فيهما فوجدها بمعنى كيف في هذا الموضع دون
اين فحصل المقصود وكما اذا نظر في قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر فوجده دالا على المفهومين احدهما ان يكون خيرا من الف شهر
متوالية والثاني ان يكون خيرا من الف شهر غير متوالية ولا ثالث لهما ثم تامل فيهما فوجده بالمعنى الثاني لفساد في المعنى الاول فظهر
المراد وعلى هذا فاعتبر امثالها وقيل من نظائره قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه مشكل في حق الفم والانف لانه امر بغسل جميع
البدن والباطن خارج منه بالاجماع للتعذر فبقي الظاهر مرادا وللفم والانف شبه بالظاهر حقيقة وحكما وشبه بالباطن كذلك على
ما عرف فاشكل امرهما باعتبار هذين الشبهين فبعد الطلب الحقناهما بالظاهر احتياطا ثم وجدنا داخل العين خارجا من الوجوب مع ان
له شبها بالظاهر وشبها بالباطن حقيقة وحكما كالفم اما حقيقة فظاهر واما حكما فلان الماء لو دخل عين الصائم او اكتحل الصائم لا يفسد
صومه ولو خرج دم من قرحة في عينه ولم يخرج من العين لا يفسد وضوءه وان تجاوز عن القرحة فتاملنا فيه فوجدناه خارجا للتعذر
لان ايصال الماء الى داخل العين سبب للعمى وليس في ايصال الماء الى داخل الفم والانف حرج فبقي داخلا تحت الوجوب هذا هو
معنى التامل بعد الطلب قلت هذا معنى الخفي ولكن ما ذكروه لا يصلح مثالا للمشكل لان المشكل ما كان في نفسه اشتباه وليس ما ذكروه
كذلك لان معنى التطهير معلوم لغة وشرعا ولكنه اشتبه بالنسبة الى الفم والانف كاشتباه لفظ السارق بالنسبة الى الطرار والنباش
فكان من نظائر الخفي لا من نظائر المشكل **قوله** وضد المفسر المجمل لانه لم يبق فيه الا احتمال البيان في جانب الخفاء كما لم يبق في المفسر
الا احتمال النسخ في جانب الظهور وهو ما ازدحمت فيه المعاني اي تدافعت يعني يدفع كل واحد ما سواه من المعاني لانه يحتمل معاني
كثيرة والاولى ان يقال المراد من ازدحام المعاني تواردها على اللفظ من غير رجحان لاحدها على الباقي كما في المشترك في اصل
الوضع الا ان التوارد ههنا اعم منه في المشترك لانه في المشترك باعتبار الوضع فقط وههنا باعتباره وباعتبار غرابة اللفظ
وتوحشه من غير اشتراك فيه وباعتبار ابهام المتكلم الكلام وهذا لان المجمل انواع ثلثة نوع لا يفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير
ونوع معناه معلوم لغة لكنه ليس بمراد كالربوا والصلوة والزكوة ونوع معناه معلوم لغة الا انه متعدد شرعا والمراد
واحد منها ولم يكن تعيينه لانسداد باب الترجيح فيه كما اذا اوصى لمواليه وله موال اعتقوه وموال اعتقهم ففي القسم الاخير توارد المعاني
باعتبار الوضع وفي القسمين الاولين باعتبار غرابة اللفظ وابهام المتكلم وقوله المعاني ليس بشرط لصيرورته مجملا لان اللفظ المشترك
بين معنيين قد يصير مجملا اذا انسد فيه باب الترجيح والمراد من المعنى ههنا مفهوم اللفظ وقيل قوله ما ازدحمت فيه المعاني زائد في التحديد
اذ يكفيه ان يقول هو ما اشتبه المراد به اشتباها لا يدرك الا بالاستفسار كما قال شمس الائمة هو لفظ لا يفهم المراد منه الا باستفسار
من المجمل وقال القاضي الامام ابو زيد هو الذي لا يعقل معناه اصلا ولكنه احتمل البيان وقال آخرون ما لا يمكن العمل به الا ببيان

يلتحق به تعلّت الاصل المقصود وهو فهم معناه لا غير في زيادة الكشف وبيان سبب الاشتباه كآية الربوا فانها مجملة اذ الربوا عبارة عن الفضل
لغة والفضل نفسه ليس بمراد بيقين اذ البيع لم يشرع الا للاسترباح وتحصيل الفضل فان كل واحد من المتبايعين مالم ير فضلا في البدل المطلوب
لا يبدل ملكه بمقابلته ولا يمكن الوقوف عليه لاشتباره وعدم قرينة تدل عليه فكان مجملا قوله وحكم اي وحكم المجمل التوقف فيه على اعتقاد حقية
المراد به الى ان يأتيه البيان يعني يجب التوقف فيه في حق العمل دون الاعتقاد لان اعتقاد الحقية فيه مع الاجمال ممكن والعمل بغير ممكن فاذا
لحقه البيان يجب العمل به كما يجب بالمفسر او الظاهر او الماول او المشكل على حسب تفاوت درجات البيان فان البيان ان كان شافيا
قطعيا كبيان الصلوة والزكوة صار المجمل به مفسرا وان كان ظنيا كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة صار ماولا وان لم يكن بيانا شافيا
خرج عن حيز الاجمال الى الاشكال فيجب الطلب والتامل كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة فان الربوا مع اجماله اسم
جنس محلى باللام فيستغرق جميع انواعه والنبي عليه الصلوة والسلام بين الحكم في الاشياء الستة من غير قصر عليها اذ لم يوجد فيه شيء من
كلمات القصر وانعقد الاجماع ايضا على ان الربوا ليس بمقتصر عليها فصار ماولا فيها وبقي الحكم فيما وراءها غير معلوم كما كان قبل
البيان الا انه لما احتمل ان يوقف على ما وراءها بالتامل في هذا البيان تسميه مشكلا فيه لا مجملا وبعد الادراك بالتامل والوقوف
على المعنى المؤثر صار ماولا فيه ايضا فيجب العمل به لغالب الظن كذا قيل قوله وضد المحكم المتشابه لان المحكم لما كان في غاية
الظهور بحيث امن عن النسخ كان المتشابه الذي بلغ في الخفاء نهاية بحيث انقطع رجاء البيان عنه في مقابلته وهو ما لا طريق لدركه
اصلا لان موجب العقل فيه لما خالف موجب السمع ولا يمكن رده الى واحد منهما فاشتبه المراد اشتباها لا يمكن الوقوف عليه اصلا
حتى سقط طلبه اي طلب ما يدل على المراد منه بخلاف المشكل والمجمل لان طلب ما يوقف على المراد فيهما لازم وذلك مثل اليد
والوجه والعين والاتيان والمجيء والاستواء على العرش ووضع القدم في النار وامثالها فان قيل نحن في بيان اقسام
ما يعرف به احكام الشرع ولا يعرف بالمتشابه حكم لان معرفته متوقفة على معرفة المعنى وعند القطع رجاء معرفته بالكلية فكيف يستقيم
ايراده وعدّه من الاقسام قلنا لا نسلم انه لا يعرف به حكم بل يثبت به معرفة ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد او الوجه او العين وان لم يعرف
بالكيفية وبمعرفة هذا المقدار وجوب اعتقاده من احكام الشرع وحكمه التوقف فيه ابدا اذا دام في الدنيا فانه يوقف على المراد
منه في الاخرة على ما قيل لان انزال المتشابه للابتلاء ولا ابتلاء في الاخرة على اعتقاد حقية المراد على بمعنى مع كما في قولك تجر
فلان في العلوم على صغر سنه اي مع يعني لا يمكن ان يحكم بشيء في المتشابه انه هو المراد بل نعتقد فيه على الابهام ان ما اراد الله
تعالى منه حق وهو مذهب عامة الصحابة والتابعين وعامة المتقدمين اهل السنة من اصحابنا واصحاب الشافعي رضوان الله عليهم
اجمعين وهو مختار القاضي الامام ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وجماعة من المتأخرين رحمهم الله تعالى على هذا وجب الوقف
على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله قوله وصل فهم منه الراسخين يعلمون تاويله بغير المعنى وهو مذهب اكثر المتأخرين الى ان
الراسخ يعلم تاويل المتشابه فيبقى الوقف على قوله تعالى والراسخون في العلم لا على ما قبله وهو مذهب عامة المعتزلة قالوا لو لم
يكن للراسخ حظ في العلم بالمتشابه سوى ان يقولوا امنا به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم يقولون ذلك
ايضا ولم يزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرون ويأولون كل اية ولم نرهم وقفوا عن شيء من القرآن لكونه متشابها بل فسروا
الكل ولانه لم ينزل الله تعالى كلاما من القرآن الا لينتفع به عباده ويدل به على معنى اراده فلو كان المتشابه لا يعلم

غير ملازم للطاعنين فيه مقال ولم يرد منه الخطاب بما لا يفهم ولم يبق حينئذ فيه فائدة واما العامة فقالوا الوقف على قوله عز وجل الا الله واجب
على ان قوله والراسخون مبتدأ مستأنف من الله تعالى بمدحهم بالايمان والتسليم بان الكل من عنده بدليل قراءة عبد الله بن مسعود ان تاويله الا
عند الله وقراءة ابي وابن عباس رضي الله عنهم في رواية طاوس عنه ويقول الراسخون في العلم آمنا به ولانه تعالى ذم من اتبع المتشابه
ابتغاء التاويل كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة بان يحمله على الظاهر من غير تاويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا
لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فاتبعوا المتشابه ولفتنة تاويلهم بغير ما ولئن يدل هذا على ان الوقف على قوله
الا الله لازم وقد روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية وقال اذا رأيتم الذين
يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله تعالى فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين من اتبع ابتغاء الفتنة وبين من اتبع لا
لابتغاء التاويل فيتناول الجميع وعنها انها قالت من رسوخهم في العلم ان آمنوا بالمتشابه ولم يعلموا تاويله وقال عمر بن عبد العزيز
انتهى علم الراسخين في العلم بتاويل القرآن الى ان قالوا آمنا به كل من عند ربنا ثم قيل لا اختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لان من قال
بان الراسخ في العلم يعلم تاويله اراد به انه يعلم ظاهره لا حقيقته ومن قال انه لا يعلم اراد به انه لا يعلم حقيقته وانما ذلك الى الله تعالى
والحكمة في انزال المتشابه ابتلاء العقلاء لان في تكليف الاحكام ابتلاء للعاقل وله في تفهم معانيها وحكمها مفزع الى العقل فلو لم يبتل
العقل الذي هو اشرف الخلائق لاستمر العالم في ابهة العلم على المرودة فما استانس الى التذلل بعز العبودية والحكيم اذا صنف
كتابا ربما اجمل فيه اجمالا وابهم فيه ما فهم منه اشكالا ليكون موضع جثوة التلميذ لاستاذه القيادا فلا يجزم باستغنائه براءة بدايةً وارشادًا
فالمتشابه هو موضع جثوة العقول لبارئها استسلاما واعترافا بقصورها والتزاما كذا في عين المعاني والله اعلم **قوله** والقسم الثالث اي
من الاقسام الاربعة المذكورة في اول التقسيم في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان اللفظ بسبب استعمال المتكلم يتصف
بكونه حقيقة او مجازا او صريحا او كناية لا بالوضع فاشار الى جانب المتكلم بقوله في استعمال ذلك النظم والى جانب اللفظ واتصافه بالحقيقة
او المجاز بقوله وجريانه في باب البيان فالحقيقة كل لفظ اريد به ما وضع له قد ذكرنا ان ذكر كلمة كل مستبعد في التعريف واعتذرنا عنه
وقوله كل لفظ اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ دون المعنى وكذا المجاز فالمراد من كلمة ما في تعريفه اللفظ الصادق اعلم
بان الحقيقة ثلثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية والسبب في انقسامها هذا هو ان الحقيقة لا بد لها من وضع ولا بد للوضع من واضع فمتى تعين
نسبة الحقيقة اليه فقيل لغوية ان كان صاحب وضعها واضع اللغة كالانسان المستعمل في الحيوان الناطق وقيل شرعية ان كان صاحب
وضعها الشارع كالصلوة المستعملة في العبادة المخصوصة ومتى لم يتعين قيل عرفية سواء كان عرفا عاما كالدابة لذوات الاربع او خاصا
كما لكل طائفة من الاصطلاحات التي تخصهم كالنقض والقلب والجمع والفرق للفقهاء والجوهر والعرض والكون للمتكلمين والرفع
والنصب والجر للنحاة ولا استراب في انقسام المجاز الى كونه ثلثة فان الانسان المستعمل في الناطق مجاز لغوي والصلوة المستعملة
في الدعاء مجاز شرعي وان كانت حقيقة لغوية والدابة المستعملة في كل ما يدب مجاز عرفي واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من
الوضع وهو تعيين اللفظ بازاء معنى بنفسه في التعريفين مطلق الوضع فيدخل فيهما الاقسام الستة وقوله لما اتصل به معنى او ذاتا
من تتمة تعريف المجاز واحترز به عما استعمل لفظ السماء في الارض مثلا فانه ليس بمجاز وان كان مستعملا في غير ما وضع له بل هو
جعله وقيل مهمل احترز به عن الهزل فان الهزل ان يراد بالشيء غير ما وضع له ولهذا قيل المجاز لا يجري في الكلام صاحب الشرع

لان المجاز والهزل سواء او اجيب عنه بمنع المساواة فان المجاز اريد به غير ما وضع له اللفظ لاتصال بينهما والهزل لم يقصد به ما وضع له اللفظ
ولا يصلح له بطريق الاستعارة والظاهر انه ليس بداخل في التعريف لانه لم يرد به شيء اصلا فلا حاجة الى الاحتراز عنه بقوله لاتصال بينهما بل هو احتراز
عما ذكرنا ولا يقال تعريف المجاز غير جامع لخروج التجوز بتخصيص الاسم ببعض مسمياته في اللغة كتخصيص الدابة بذوات الاربع عنه اذ ليست
هي مستعملة في غير ما وضعت له وخروج التجوز بزيادة الكاف في مثل قوله تعالى ليس كمثله شيء عنه لعدم استعمالها في شيء اصلا وغير مانع لدخول
الحقيقة العرفية والشرعية فيه لكونهما مستعملتين في غير ما وضعتا له والحقيقة من حيث هي حقيقة لا تكون مجازا لانه يجاب عن الاول بان حقيقة
المطلق مخالفة لحقيقة المقيد من حيث هما كذلك واذا كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق كل دابة فاستعماله في الدابة المقيدة على الخصوص
يكون استعمالا له في غير ما وضع له وعن الثاني بانا لا نسلم انها غير مستعملة لمعنى لانها استعملت لتاكيد التشبيه وهو معنى او بان الكاف او لم
يكن لها معنى كانت مستعملة في غير ما وضعت له اولا لانها لما وضعت لمعنى كان استعمالها لا لمعنى استعمالا في غير ما وضعت له ضرورة لا فيما وضعت له او [illegible]
الاحتراز عن الهزل كما قالوا وعن الثالث بانهما وان كانتا حقيقتين بالنسبة الى تواضع اهل الشرع والعرف فلا يخرجان بذلك عن كونهما
مجازين بالنسبة الى استعمالهما في غير ما وضعت له اولا في اللغة اذ لا تناقض بين كون اللفظ حقيقة باعتبار ومجازا باعتبار آخر ثم الحقيقة
اما فعيلة بمعنى فاعل من حق الشيء يحق اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت الشيء احقه اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة في
موضعها الاصلي والتاء للتانيث اذا كانت بالمعنى الاول ولشبه التانيث وهو نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة كالنطيحة والاكيلة
اذا كانت بالمعنى الثاني لان النقل ثان كما ان التانيث ثان والمجاز مفعل بمعنى فاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدي لان الكلمة
اذا استعملت في غير موضوعها فقد تعدت من موضعها واعلم ان لفظ الحقيقة كما يطلق على الكلمة المستعملة في موضوعها بطريق الاصالة
قد يطلق على المعنى الذي وضع اللفظ له بطريق النقل اطلاقا شائعا وقد يطلق على ذات الشيء يقال ما حقيقة هذا الشيء وما حقيقة الانسان
والمجاز غير مقابل للقسم الاول واعلم ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز لان شرطهما استعمال اللفظ بعد الوضع
اما في موضعه او في غير موضعه للعلاقة كما بينا وانتفاء المشروط بانتفاء الشرط مستغن عن البيان والى ما ذكرنا اشارة في قوله اريد به ما
وضع له او اريد به غير ما وضع له واذا ثبت انه لا بد له من ان يكون بين محل الحقيقة ومحل المجاز اتصال ليكون ذلك باعثا على استعمال اللفظ
في محل المجاز اذ لو لم يكن بينهما اتصال في نفس الامر او كان ولكن لم يعتبره المستعمل كان ذلك الاستعمال ابتداء وضع آخر وكان ذلك
اللفظ مشتركا لا مجازا فاعلم ان العلماء بلغوه الى خمسة وعشرين نوعا بالاستقراء كاطلاق اسم السبب على المسبب واسم الكل على البعض
واسم الملزوم على اللازم والخاص على العام وعكسها وتسمية الشيء باسم ما كان عليه او باسم ما يؤول اليه وغيرها كما بيناها في كتاب الكشف لشرح
حصرهما على المعنى والصورة [illegible] اضبط مما ذكروا اذ لا يكاد يشذ عنه شيء مما ذكروا لان كل موجود من المحسوسات
موجود بصورته ومعناه ولا ثالث لهما فلا يثبت الاتصال بين الشيئين الا من احد هذين الوجهين واراد بالمعنى المعنى الخاص المشهور
اذ لو لم يكن خاصا ولم يكن مشهورا لما صحت الاستعارة حتى لم يجز تسمية شخص اسدا باعتبار معنى الحيوانية لعدم اختصاصها به ولا تسمية
الابخر والمحموم اسدا لعدم شهرة الاسد بهذين الوصفين وان كانا من لوازمه بل الوصف الخاص الذي اشتهر به الاسد هو الشجاعة
فيصح استعارة اللفظ بهذا المعنى للشجاع كما اشار اليه الشيخ بقوله كما في تسمية الشجاع اسدا الا ان الاستعارة لو جازت لكل معنى لم
يبق بالكلام حسن ورونق ولم يبق للفصيح الماهر فضل [illegible] الكلام فطرق الفصاحة المستخرج للاستعارات البديعة والتشبيهات الغريبة

فضل على غيره وهو مثل مثال القياس فانه لا يصح بكل وصف بل يعتبر فيه الوصف الصالح المعدل اذ لو اعتبر كل وصف لرفع الابتلاء ولم يبق للمجتهد
المستخرج لدقائق المعاني الفقهية فضل على غيره فكذا هنا او اراد بالاتصال الذاتي المجاورة بين المحلين صورة كما في تسمية المطر سماء فان السماء
اسم للسحاب في الكل ما علاك فاظلك ومنه قيل لسقف البيت سماء قال الله تعالى فليمدد بسبب الى السماء اي السقف ثم المطر ينزل من السحاب فكان
بينهما اتصال صورة لا معنى اذ لا مناسبة بين معنى المطر ومعنى السحاب بوجه فسمي المطر باسمه في قولهم ما زلنا نطأ السماء حتى اتيناكم اي كنا في
طين بسبب المطر حتى وصلنا اليكم وقول الشاعر اذا نزل السماء بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا اي اذا نزل المطر بارض قوم ونبت
الكلاء رعيناه وان كانوا كارهين غضابا ولم نلتفت الى غضبهم واذا ثبت ان طريق الاستعارة في الالفاظ اللغوية الاتصال صورة او معنى
يجوز الاستعارة في الالفاظ الشرعية بهذين الوجهين ايضا باتفاق بين الفقهاء خلافا لقوم لان العرب لما استعملت المجاز في كلامهم
ووضعت طريق الاستعارة وعرف بالتامل طريقه يكون اذنا منهم بالاستعارة لكل متكلم من جملتهم او من غيرهم كصاحب الشرع ستة
وضع طريق التعليل كان اذنا بالقياس لكل من فهم ذلك الطريق ولان الاتصال الذي هو طريق الاستعارة يتحقق في المشروع صورة
ومعنى كما يتحقق في المحسوس فيجوز به الاستعارة فيه ايضا لان جوازها متوقف على معرفة الطريق ووجودها لا على طريق التوقيف ثم الاستعارة
المجازية في المشروعات بالمعنى الذي شرعت له نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال المعنوي كاستعارة الحوالة للوكالة فان
معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فلذلك استعار محمد لفظ الحوالة للوكالة فقال في المضارب
ورب المال اذا افترقا وليس في المال ربح وبعض راس المال دين لا يجبر المضارب على نقد الديون ويقال له احل رب المال اي وكله بقبض
الديون وكذا الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة لتشابههما في المعنى وكذا الميراث والوصية بينهما
اتصال معنوي من حيث ان كل واحد منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت فيجوز استعارة احدهما للاخر قال
الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اي يورثكم وكذا الهبة والصدقة متصلتان معنى القياس حيث ان كل واحد منهما تمليك بغير عوض
فيجوز استعارة لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وهب للفقير شيئا حتى لم يكن له الرجوع ولا يمنع الشيوع من الصحة فيما اذا وهب لفقيرين واستعارة
لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الغني حتى كان له الرجوع ويمنع الشيوع من الصحة فيما اذا وهب للفقيرين واستعار لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق
على الغني حتى كان له الرجوع ويمنع الشيوع من الصحة فيما اذا تصدق على غنيين والاستعارة الجارية بين السبب والمسبب والعلة والحكم في الشرعيات
بالمجاورة التي بينهما نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال الصوري كما اشار اليه الشيخ بقوله والاتصال سببا من هذا القبيل اي من قبيل الاتصال
الذاتي لانه لا مناسبة بين السبب والمسبب معنى اذ معنى السبب الافضاء الى الشيء ومعنى المسبب ليس كذلك وكذا معنى العلة الايجاب والاثبات ومعنى الحكم ليس كذلك
فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى بوجه ولكن العلة والحكم متجاوران وكذا السبب والمسبب فكان هذا الاتصال من قبيل اتصال المطر بالسماء
وخص هذا القسم بالايراد دون القسم الاول لاحتياجه فيه الى بيان الفرق بين اتصال العلة بالحكم وبين اتصال السبب بالمسبب الذي
عليه يبتني المسائل الخلافية وهي استعارة الفاظ الطلاق للعتق كما ستعرف بخلاف القسم الاول فانه مطرد لا حاجة فيه الى بيان فرق
ونصب سببا على التمييز من المفرد وهو الاتصال من غير ان يوجد شرطه وهو تمامه بنون الجمع والتثنية او التنوين او الاضافة كما في
قولك عشرون درهما ومنوان سمنا وراقود خلا وملء الاناء عسلا الحاقا للام بالاضافة من حيث ان اللام تمنع من الاضافة
كالاضافة فكما ان المضاف لا يضاف فكذا لما دخل عليه اللام لا يضاف فيتم بها المفرد كما يتم بالاضافة او الحاقا لها بالتنوين من

حيث انه لولاه لدخل التنوين فيه كما الحق بالبناء هو في قولك احد عشر ونحوها باعتبار انه لولاه لدخل التنوين فيتم بها الاسم واما السامي بحصول المقصود وهو فهم المعنى وتشبث في كلام الشيخ غير غريب لان نظرهم الى تصحيح المعاني وتقويمها لا الى الالفاظ ثم السبب لغة ما يتوصل به الى الشيء ويفضي اليه ومنه سمي الحبل سببا للتوصل به الى الماء فيتناول العلة لوجود معنى الافضاء فيها كما يتناول السبب المصطلح فيدخل في قوله والاتصال سببا الاتصال بين العلة والحكم كما يدخل الاتصال بين السبب والمسبب فلذلك قال الشيخ وهو اي الاتصال من حيث السببية نوعان احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء **قوله** وانه اي هذا الاتصال يوجب اي يثبت ويجوز الاستعارة من الطرفين حتى جاز ذكر الحكم وارادة العلة كما جاز عكسه لان كل واحد منهما مفتقر الى الاخر اذ الحكم لا يثبت الا بعلة فيكون مفتقرا الى العلة وتابعا له من حيث الوجود والعلة لم تشرع ولم تقصد لذاتها وانما شرعت للحكم حتى لا تكون مشروعة في محل لا يتصور شرع الحكم فيه نحو بيع الحر ونكاح المحارم فكانت مفتقرة الى الحكم وتابعة له من حيث الغرض بمنزلة الالة للشيء ولهذا سمى اهل الاصول الاحكام العلل المالية والاسباب العلل الالية واذا كان كذلك استوى اتصال كل واحد منهما بالاخر فيعم جواز الاستعارة من الجانبين **قوله** ولهذا قلنا اي ولان جواز الاستعارة يعم الجانبين قلنا كذلك والمسئلة على اربعة اوجه احدها الحلف على ملك عبد منكر بان قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي عتق هذا النصف في القياس لان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل فيعتق هذا النصف كما في فصل الشراء وفي الاستحسان لا يعتق لان الملك المطلق ينصرف على الكامل وذلك بصفة الاجتماع يكون فاختص به الا ترى ان الرجل يقول والله ما ملكت مائتي درهم قط ولعله قد ملكها وزيادة متفرقة ولكن لما لم يجتمع في ملكه يعد صادقا والمطلق قد يتقيد بدلالة العادة كمطلق اسم الدراهم يتقيد بنقد البلد فمطلق الملك ههنا يتقيد بالاجتماع بدلالة العادة الظاهرة كان ابو بكر الاسكاف رحمه الله اذا اراد تفهيم اصحابه هذه المسئلة دعا بحمال كان على باب مسجده فيقول يا فلان هل ملكت مائة درهم فيقول والله ما ملكتها قط ثم ينظر الى اصحابه كم ترون انه ملك من الدراهم مستفرقة وانفق على نفسه فثبت ان المراد بمثله المجتمع دون المتفرق عرفا والثاني الحلف على شراء عبد منكر بان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الباقي لنفسه عتق هذا النصف بخلاف الملك والفرق بينهما ان الاجتماع في الملك بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق فاما الاجتماع في كونه مشتري بعد الزوال فمتحقق لان كونه مشتري له لا يتوقف على ملكه الا ترى انه لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشتراه لغيره انه يحنث في يمينه فاذا اشترى الباقي بعد بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل في عقده فوجب الحنث الا ان يعني ان يشتري عبدا كاملا فيدين فيما بينه وبين الله تعالى ولا يدين في القضاء لانه نوى تخصيص العام والثالث والرابع ان يعقد اليمين على ملك عبد بعينه او شراء عبد بعينه والمسئلة بحالها يعتق النصف في الفصلين بخلاف العبد المنكر لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ولا يعتبر في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران ويعتبر في غير المعينة ولان الانسان في العادة انما يستنجز من نفسه ان يقول ما ملكت الف درهم مريدا بصفة الاجتماع لا بصفة الافتراق في غير المعين ولا يستنجز ذلك في المعين لا يقول ما ملكت هذا الالف اذا ملكه متفرقا وذلك لان بدون الاشارة الى المعين قصده نفي الغناء عن نفسه ولم يحصل له الغناء اذا كان ملكه متفرقا وفي المعين قصده نفي ملكه عن المحل وقد كان ملكه على المشار اليه ثابتا وان كان في ازمنة متفرقة كذا في شرح الجامع لشمس الائمة وفخر الاسلام والمراد من قوله يعتق هذا النصف في فصل الشراء هو ان يكون الشراء صحيحا فان كان فاسدا لم يعتق وان اشتراه حيلة لان شرط حنثه ثم ملكه قبل ان يقبضه ولا ملك له فيه قبل القبض الا ترى انه لو اعتق لم ينفذ فان كان في يد حين اشتريه عتق اذا كان مضمونا بنفسه في يده حتى ينوب قبضه عن قبض الشراء فيصير متملكا بنفس الشراء فيعتق لوجود الشراء كذا في المبسوط قال

للعبد الضعيف عصمه الله ينبغي ان يكون قوله يعتق هذا النصف في هذه المسائل على قول ابي حنيفة رحمه الله فاما عندهما فينبغي ان يعتق كله ثم يجب السعاية في النصف
او الضمان على الاختلاف المعروف في تجزي الاعتاق قوله فان عني باحدهما الآخر هذا هو التقريب يعني ان عني بالملك الشراء حتى لا يشترط الاجتماع فيه
فيعتق النصف المشترى يصدق ديانة وقضاء لانه استعار الحكم لعلته فيجوز وفيه تغليظ عليه فيصدقه القاضي ايضا وان عني بالشراء الملك حتى يشترط الاجتماع
فيه فلا يعتق النصف الباقي يصدق ديانة لانه استعار العلة لحكمها فيجوز ولكن لا يصدقه القاضي لانه نوى ما فيه تخفيف عليه فلا يقبل قوله للتصور لا
لعدم صحة الاستعارة تعم الفرق من قول المشايخ في امثال هذه الصور يدين في ديانة لا قضاء الا انه اذا استفتى فقيها يجيبه على وفق ما نوى ولكن القاضي
يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيف عليه كما لو استفتى احد عن فقيه ان لفلان على الف درهم وقضيته بل برئت
من دينه فالفقيه يفتيه بالبراءة واذا سمع القاضي ذلك يقضي عليه بالدين الا ان يقيم بينة على الايفاء كذا في بعض شروح الجامع قوله والثاني
اي النوع الثاني من الاتصال سببا اتصال الفرع اي الحكم بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له ولفظ السبب يطلق على العلة كما يطلق على غيرها
لان معنى الافضاء في العلة اكثر منه في غيرها لكونها موجبة للحكم فقوله محض احتراز عن العلة اذ السبب المحض لا يكون موجبا للمسبب بذاته بحال ثم
من شرط السبب المحض ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا الى علة هي التي تخللت بينه وبين الحكم والمراد ههنا انتفاء اضافة الحكم اليه دون علة بدليل
ان العلة وهي هذا زوال ملك الرقبة غير مذكور من النظر فيضاف الى السبب وهو قوله انت حرة وان لم يضف الحكم وهو زوال ملك المتعة اليه فلذلك
فسر بقوله ليس بعلة وضعت له يعني المراد من السبب المحض ان لا يكون علة موضوعة للفرع لا ان لا يكون العلة مضافة اليه ايضا فان ذلك ليس
بشرط ههنا كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق تبعا لزوال ملك الرقبة فانه اذا قال لامته انت حرة او حررتك واعتقتك يزول ملك
الرقبة وبواسطة زوال ملك الرقبة يزول ملك المتعة حتى لم يحل له الاستمتاع بها بعد الا بالنكاح فكان قوله انت حرة ونحوه سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا
اليه لا علة لتخلل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة وان هذا النوع من الاتصال يوجب اي يجوز استعارة الاصل للفرع والسبب للحكم دون عكسه اي عكس
المذكور اي لا يجوز استعارة الفرع للاصل والحكم للسبب لان الشرط في صحة الاستعارة ان يكون المستعار له متصلا بالمستعار منه ليصير بمنزلة لازم
من لوازمه فيصح ذكر الملزوم وارادة اللازم والمسبب مفتقر الى السبب افتقار الحكم الى العلة لقيامه به فيصح ذكر السبب وارادة ما هو من لوازمه
تقديرا وهو المسبب حتى لو قال لامرأته حررتك واعتقتك او انت حرة واراد به الطلاق وقع الطلاق فاما السبب فمستغن في ذاته عن المسبب اي
لقيامه بنفسه وحصول حكمه الاصلي الذي وضع له به وثبوت المسبب من الامور الاتفاقية فان شراء الامة المجوسية والاخت من الرضاعة
والعبد والبهيمة جائز لحصول موجبه الاصلي وهو الملك وان لم يحصل حل واذا كان كذلك لا يصير السبب متصلا بالمسبب لا تبعا له لعدم
افتقاره اليه فلا يجوز استعارة المسبب للسبب الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب فحينئذ يجوز استعارة المسبب له كقوله تعالى اني اراني اعصر
خمرا اي عنبا استعير اسم المسبب للسبب لاختصاص الخمر بالعنب وكقولهم امطرت السماء نباتا اي ما سموه باسم مسببه وهو النبات لاختصاصه
به وكقول الراجز اقبل في المستن من ربابه اسنمة الآبال في سحابه سمى الماء باسم مسببه وهو اسنمة الآبال لان الاسنمة لا ترتفع الا بالنبات
ولا يوجد النبات الا بالماء وذلك لان المسبب اذا كان مختصا بالسبب صار في معنى العلة والمعلول فيصير السبب اذ ذاك متعلقا بالمسبب
ايضا من حيث ان المسبب لما لم يحصل الا به مع كونه مطلوبا صار كان السبب مشروع له ومفتقر اليه نظرا الى الغرض كافتقار العلة الى المعلول فيحصل
الاتصال من الجانبين الا ترى ان الخمر لما اختصت بالعنب صار العنب متصلا بها ومفتقرا اليها من حيث ان الخمر ثمار العنب ولا قيام
للعنب بدون ما هو كذا النبات وارتفاع السنام لما لم يحصل الا بالمطر صار المطر متعلقا به من حيث الغرض والحكمة فيجوز الاستعارة من الجانبين

الى تلك الثقة بالقاها الفسق فقد حصل شيئا والقاها فاما كان اتصاله بالاصل حسا في حق الاصل فلا يصح استعارته له ولهذا لو قال لامته انت
طالق او طلقتك وانت بائن او انت حرام ونوى به الحرية لا تعتق عندنا خلافا للشافعي رح لتعتق وتصح هذه الاستعارة لان كل واحد من الطلاق والعتاق
اسقاط مبنى على السراية والفرع حتى احتمل التعليق بالشرط والايجاب في المجهول وسرى الى الكل اذا اوقع في بعض المحل بان قال نصفك طالق او نصفك حر ولم
يرتد بالرد ولم يحتمل الفسخ فكما اشتابهين معنى فيجوز استعارة الطلاق للعتاق كما جاز عكسه وقلنا طريق الاستعارة منحصرة على الاتصال ذاتا او معنى
وقد عدم الاتصال ذاتا اما ذاتا فانه ليس بينهما اتصال السبب بالمسبب في حكم العدم وكذا معنى لان معنى الطلاق رفع القيد لغة وشرعا ومعنى العتاق اثبات القوة
لغة وشرعا على ما عرفت وليس بين ازالة القيد لتعمل القوة الثابتة قبلها وبين اثبات القوة بعد ما عدمت مشابهة كما ليس بين اطلاق الحي
واحياء الميت مشابهة واذا عدم الاتصال ذاتا ومعنى لا تصح الاستعارة وقوله والسبب للحكم تفسير لقوله الاصل للفرع وفائدته رفع توهم من
يتوهم ان المراد من الاصل العلة ومن الفرع المعلول كما قيل وقيل الاصل والفرع اعم من السبب والمسبب فيتناول غير المشروعات والسبب والمسبب
مختصان بالمشروعات ويؤيده ذكر شمس الائمة رح لا تصح استعارة الحكم للسبب كما لا تصح استعارة الفرع للاصل قوله وهو اي الاتصال بين السبب
والمسبب الذي هو ثابت من احد الجانبين نظير اتصال الجملة الناقصة بالكاملة في قوله زينب طالق وعمرة مثلا فان قوله زينب طالق جملة تامة لوجود طرفيها وقوله وعمرة جملة ناقصة
لافتقارها الى الخبر ولهذا لو انفردت لا تفيد شيئا لكنها بواسطة واو العطف تعلقت بالاولى فتوقف حكم الاولى ليصح اشتراكهما في الخبر وتصير الثانية
مقيدة مثل الاولى فيقع الطلاق عليهما ولكن هذا التوقف ثابت بالنسبة الى الجملة الناقصة لافتقارها الى الخبر وبالنسبة الى الاولى هو في
حكم العدم لكمالها في نفسها فهو معنى قوله فاما الاول اي الكلام الاول فتام في نفسه والدليل على التوقف في حق حكم الثانية وقوع
الطلقات الثلث بقوله للمدخول بها انت طالق وطالق وطالق وعلى عدم التوقف في حق نفسها عدم وقوع الطلقة الثانية والثالثة في
قوله لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق لان الجملة الاولى لما لم تتوقف في نفسها ثبت موجبها قبل التكلم بالجملة الثانية وقد بانت
بالاولى لا الى عدة فيلغو ما بعدها ونظيره القياس من الاصول اضافة الحكم في المحل المنصوص عليه الى المعنى بالنسبة الى الفرع لتصح التعدية اليه
وعدم اضافته اليه بالنسبة الى نفس المنصوص عليه لعدم افتقاره اليه لوجود النص الذي هو اقوى منه ومن الفروع صحة اقتداء المتنفل بمن يصلي صلوة
مظنونة مع انها غير مضمونة على الامام مضمونة على المقتدي لكن عدم الضمان في حق الامام لعارض ظن يخصه فلا يظهر في حق المقتدي فيكون صلوته
هذه مضمونة في حق المقتدي غير مضمونة في حق نفسه قوله وحكم المجاز كذا حكم الحقيقة ثبوت ما وضع له اللفظ خاصا كان ذلك اللفظ او عاما بلا خلاف
بين ارباب العموم وحكم المجاز ثبوت ما استعير له اللفظ خاصا كان المجاز او عاما خلافا لبعض اصحاب الشافعي رح فالشيخ بين حكم المجاز بالتصريح واشار
الى حكم الحقيقة كما فعل كذلك في حكم العام والخاص رعاية للاختصار وقصدا الى بيان الاهم وهو المختلف ولهذا اي ولان العموم يجري
في المجاز الى اخره لا خلاف ان حقيقة الصاع ليست بمرادة ههنا فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع وانما المراد ما يحله مجاز بطريق اطلاق
اسم المحل على الحال كما في قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد ثم انه اسم جنس محلى بلام التعريف فيستغرق جميع ما يحله من المطعوم وغيره كما لو كان
حقيقة فيدل بعبارته وعمومه على ان الربوا يجري في غير المطعوم كالجص والنورة كما يجري في المطعوم مثل الحنطة وباشارته على ان الكيل
هو العلة لانه لما كان المراد من الصاع ما يكال به صار تقدير الكلام ولا ما يكال بالصاع بما يكال بالصاعين او ولا مكيلا بمكيلين وفي ضمن
قوله ويجاوره الى ما يحله اشارة الى المعنى المجوز للمجازي اي جوازه ارادة ما يحله باعتبار المجاورة قوله وابى الشافعي رح ذلك اي عمومه
بهذا الحديث وقال لما صار مجازا لا يمكن القول بعمومه وابى عموم المجاز لان العموم لا يجري الا في الحقائق وقد اريد المطعوم منه بالاجماع

فلم يبق غيره مرادا فصار كانه قيل ولا المطعوم المقدر بالصاع بالمطعوم المقدر بالصاعين فلم يكن له دلالة على حرمة بيع غير المطعوم متفاضلا ولا على كون الكيل علة
وتمسك في نفي العموم عن المجاز بان الاصل في الكلام هو الحقيقة لان الالفاظ وضعت دلالات على المعاني لا فادتها ولهذا لا يعارض المجاز الحقيقة
حتى لا يصير اللفظ المتردد بين الحقيقة والمجاز في حكم المشترك فكان الاصل ان لا يجوز استعمالها في غير موضوعاتها لتاديته ذلك الى الاخلال
بالفهم الا انهم جوزوا ذلك ضرورة التوسعة في الكلام بمنزلة الرخص الشرعية في الاحكام فانما تثبت ضرورة التوسعة على الناس وهذه الضرورة
ترتفع بدون اثبات حكم العموم للمجاز فلا يصار اليه من غير ضرورة فكان المجاز في هذا بمنزلة ما ثبت بطريق الاقتضاء فكما لا يثبت هنالك
وصف العموم عندكم لان الضرورة ترتفع بدونه فكذا هنا عندي قوله وهذا اي ما ذكر الخصم ان المجاز ضروري باطل فانا نجد الفصيح من اهل
اللغة القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل الى التعبير عنه بالمجاز لا لحاجة وضرورة وقد ظهر استحسان الناس للمجازات فوق ما ظهر من
استحسانهم للحقائق فثبت ان قوله ضروري فاسد والدليل عليه ان القران في اعلى رتب الفصاحة وارفع درجات البلاغة والمجاز موجود فيه
حتى عد من غريب بدائعه وعجيب بلاغته قوله تعالى واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وان لم يكن للذل جناح وقوله عز اسمه وقيل يا ارض ابلعي
ماءك ويا سماء اقلعي وقوله جل ذكره تجري من تحتها الانهار والجري للماء لا للانهار وقوله تعالى علت كلمته فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض وغير ذلك
مما لا يعد ولا يحصى والله تعالى يتعالى اي يتنزه عن العجز والضرورات فثبت انه ليس بضروري ولا يقال المقتضى ضروري عندكم حتى
انكرتم جواز عمومه اصلا مع انه موجود في القران كما في قوله تعالى فتحرير رقبة اي رقبة مملوكة فليكن المجاز كذلك لانا نقول الضرورة في
القران في المقتضى راجعة الى الكلام والسامع فانه انما يثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعا لئلا يؤدي الى الاخلال بفهم السامع والضرورة في
المجاز لو ثبتت كانت راجعة الى المتكلم لان ثبوته لتوسعة طريق التكلم على المتكلم ولهذا ذكر المجاز في اقسام استعمال النظم الذي هو راجع الى
المتكلم والمقتضى في اقسام الوقوف على المراد الذي هو حظ السامع واذا كان كذلك جاز ان يوجد المقتضى في القران بخلاف المجاز
لو كان ضروريا وبهذا ظهر ان استدلال الخصم ليس بصحيح لان العموم من عوارض الالفاظ على ما عرف والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم
فيه امكن القول بعمومه فاما المقتضى فغير ملفوظ لغة لا تحقيقا ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا فلا يتصور فيه العموم بخلاف المحذوف فانه
ملفوظ تقديرا فامكن القول بعمومه عند وجود دليله قوله ومن حكم المجاز والحقيقة استحالة اجتماعهما اي اجتماع مفهوميهما الى اخره
اختلف الاصوليون في جواز اطلاق اللفظ الواحد على مدلوله الحقيقي ومدلوله المجازي في وقت واحد فذهب اصحابنا وعامة اهل
الادب والمحققون من اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى امتناعه وذهب الشافعي وعامة اصحابه والجبائي وعبد الجبار من المتكلمين الى
جوازه مسترزحين في ذلك الى انه لا مانع من ارادة المعنيين المختلفين جميعا فان الواحد منا قد يجد نفسه مريدة بالعبارة الواحدة معنيين
مختلفين كما يجدها مريدة للمعنيين المتفقين جميعا ونعلم ذلك من انفسنا قطعا فمن ادعى استحالته فقد جحد الضرورة وعاند المعقول
الا ترى ان الواحد منا قد يجد من نفسه اذ قال لغيره لا تنكح ما نكح ابوك او قال توضأ من لمس المرأة ارادة العقد والوطي
وارادة المس باليد والوطي حتى لو طرح به وقال لا تنكح ما نكح ابوك وطيا ولا عقدا وتوضأ من اللمس مسا ووطيا صح من غير استحالة فكذا
يجوز ان يحمل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطي والعقد وقوله جل جلاله او لامستم النساء على الوطي والمس باليد من غير استحالة ولمن
ذهب الى امتناعه وجهان احدهما ما اشير اليه في الكتاب وهو ان القول بجواز ارادتهما يؤدي الى المحال فيكون فاسدا وبيان الاستحالة
من وجهين احدهما ان الحقيقة ما يكون مستقرا في موضعه مستعملا فيه والمجاز ما يكون متجاوزا عن موضعه مستعملا في غيره والشي الواحد

في حالة واحدة لا يتصور ان يكون مستقرا في موضعه مستعملا في غيره ومتجاوزا عنه ضرورة ان الشيء الواحد لا يحل مكانين في وقت واحد وثانيهما انه لو صح
الاطلاق عليهما يكون المستعمل مريدا لما وضعت له الكلمة اولا لاستعمالها فيه غير مريد له ايضا للعدول به عما وضعت له فيكون موضوعها مرادا وغير مراد
وهو جمع بين المتنافيين والاستحالة في الوجه الاول باعتبار اللفظ وفي الثاني باعتبار المعنى واعترضوا على الوجه الاول بانا لا نسلم ان الحقيقة
مستقرة في موضوعه حقيقة والمجاز متجاوز عن موضوعه كذلك بل اللفظ صوت وحرف يتلاشى كما وجد فيستحيل وصفه بالاستقرار والتجاوز
ولكنه استعمل اي تلفظ به واريد به موضوعه واستعمل ايضا واريد به غير موضوعه ولا استحالة بذلك كما بينا. وعلى الوجه الثاني بانا لا نسلم لزوم كونه
غير مريد لما وضعت الكلمة له اولا بل اللازم كونه مريدا لما وضعت الكلمة له اولا وثانيا وهو المجموع ولا يلزم من ارادتهما ان لا يكون الاول
مرادا والوجه الثاني وهو اختيار اكثر المحققين ان ارادة المعنيين يجوز عقلا ولكن لا يجوز لغة لان اهل اللغة وضعوا قولهم حمارا للبهيمة
المخصوصة وحدها وتجوزوا في البليد وحده ولم يستعملوه فيهما معا اصلا الا ترى ان الانسان اذا قال رايت حمارا لا يفهم منه البهيمة والبليد
معا واذا قال رايت حمارين لا يفهم منه انه راى اربعة اشخاص بهيمتين وبليدين واذا كان كذلك كان استعماله فيهما خارجا عن لغتهم
فلا يجوز والتقاييد بقوله مرادين احترازا عن جواز اجتماعهما من حيث التناول الظاهري كما اذا استامن على الابناء والموالي
على ما سنقرره واحترازا عن جواز اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما وقوله كما استحال ان يكون الثوب الواحد معناه ان الالفاظ
للمعاني بمنزلة الكسوة للاشخاص والمجاز من الحقيقة بمنزلة العارية من الملك فكما يستحيل اجتماع صفة الملك والعارية في الثوب الواحد
في استعمال واحد استحال ان يجتمع في اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد فان قيل ان اردتم باستحالة اجتماع الملك والعارية
استحالة بنسبة شخصين فذلك ممنوع لان الثوب في حالة استعمال المستعير مملوك ومستعار بنسبة المالك والمستعير وان اردتم استحالة بنسبة
شخص واحد فمسلم ولكن المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار
المعنيين المختلفين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه قلنا المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد
في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا مستحيل سواء كان بنسبة شخص واحد او بنسبة شخصين فكذلك استعمال اللفظ الواحد في حالة
واحدة بطريق الحقيقة والمجاز معا مستحيل سواء كان بنسبة معنى او بنسبة معنيين وكان الاحسن في التشبيه ان يقال كما استحال ان يلبس
الثوب الواحد اثنان كل واحد منهما لبسه بكماله احدهما بطريق الملك والاخر بطريق العارية الا انه اختيار هذا الوجه في التشبيه لانه
اظهر في الاستحالة وبين استحالة الاجتماع في المعنيين ليعرف به استحالته بطريق الدلالة في معنى واحد وليكون فيه اشارة الى رد قول
من زعم من مشائخنا العراقيين ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن يجوز ان يجتمعا في لفظ باعتبار
محلين مختلفين حتى قالوا اثبت حرمة الجدات وبنات الاولاد بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم مع ان اسم الام والبنت
يتناول الجدة وبنت الولد مجازا الا ان ما ذكروا عين مذهب الخصوم وحرمة الجدات وبنات الاولاد ونحوها ثابتة بالاجماع او
بعين النص باعتبار ان الام في اللغة الاصل والبنت الفرع فصار كانه قيل حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فيدخل فيه الجميع ولا
يقال الثوب المرهون اذا استعاره الراهن ولبسه يكون ذلك بطريق الملك الذي هو ثابت والعارية جميعا في زمان واحد لانا نقول لا نسلم ان
انتفاعه بطريق العارية بل باصل الملك الذي هو ثابت له اذ هو المطلق للانتفاع الا انه كان ممنوعا عنه لتعلق حق المرتهن به وقد
بطل حقه بالاعارة والدليل عليه انه لو هلك في يده هلك غير مضمون على المرتهن ولم يسقط عن الدين شيء واطلاق العارية عليه

مجاز لان تمليك المنافع ممن لا يملكها حقيقة لا يتصور الا انه لما كان للمرتهن ان يسترد ليعاد عقد الرهن تصور بصورة الاجارة فلذلك سمي اجارة وقد ذكر في بعض الشروح انه منتفع بطريق العارية دون الملك بدليل ثبوت ولاية الاسترداد للمرتهن الى يده وكونه احق بالمرهون من سائر الغرماء فلا يكون فيه جمع بينهما والاول هو الصواب **قوله** ولهذا اي ولان الجمع بين الحقيقة والمجاز متعذر قال محمد رحمه الله في الجامع اي الجامع الكبير لو ان عربيا لا ولاء عليه اوصى بكذا قيد به ليصح الوصية اذ لو كان للموصي موالي اعتقوه وموالي اعتقهم بطلت الوصية الا ان يبين ذلك في حيوته لان المولى يطلق على المعتق والمعتق بالاشتراك فلا يمكن القول بعمومه ولا يمكن القول بالتعيين بالتامل في مقصود الموصي لان مقاصد الناس في هذا الباب مختلفة فمنهم من يقصد الاعلى مجازاة للانعام ومنهم من يقصد الاسفل تتميما للاحسان فلا يمكن الترجيح للاعلين يعني باعتبار ان مجازاة الانعام والشكر عليه واجب وتتميم الاحسان مندوب اليه كما قاله ابو يوسف رحمه الله لان ذلك وجوب لا يدخل في الحكم فلا يصح اعتباره في الحكم فبقي الموصى له مجهولا فصار الاسم بمنزلة المجمل لانقطاع رجاء البيان بالموت فلذلك بطلت الوصية فاما اذا كان الموصي من العرب فقد صحت الوصية لان العرب لا يسترقون اذ الحكم فيهم اما الاسلام او السيف لغلظة كفرهم كما في المرتد فلا يثبت عليه الولاء فبطل الاشتراك في الاسم فصحت الوصية ثم ان كان له موالي اعتقهم وموالي الموالي كان الثلث لمواليه دون موالي مواليه لان الاسم للموالي حقيقة لمباشرة اعتاقهم وللموالي الموالي مجاز لانه لم يباشر اعتاقهم ولكنه تسبب لذلك باعتاق الاولين فينسبون اليه مجازا والجمع متعذر فكانت الحقيقة اولى بالتقديم وان لم يكن له احد من الموالي كان الثلث لموالي الموالي لتعيين المجاز مرادا وان كان له مولى واحد فله نصف الثلث لانه هو المعني **قوله** حتى استحق النصف لما عرف ان الاثنين في الوصايا بمنزلة الجماعة اعتبارا للوصية بالميراث فان للاثنين فيه حكم الجماعة كالبنتين والاختين والاخوين في حق حجب الام من الثلث الى السدس فلا جرم يستحق الواحد عند انفراده النصف دون الثلث والنصف الاخر يرد على الورثة لان العمل قد وجب بحقيقة هذا الاسم فلا يمكن العمل بمجازه بعد ولا يلزم علينا ما قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن اوصى لاقاربه وله عم واخوال ان النصف للعم والنصف الاخر للاخوال لان اسم الاقارب يطلق على الكل على سبيل الحقيقة الا انه اعتبر الترتيب بالقوة فصح الجمع ولا ما اذا كان في الورثة بنت وبنات ابن حيث يستحقن نصيب البنات وهو الثلثان للبنت النصف وبنات الابن السدس تكملة للثلثين مع ان البنت ولد الميت حقيقة وبنات الابن اولاده مجازا لان استحقاقهن السدس لم يثبت بالنص الموجب لاستحقاق البنات وهو قوله تعالى فان كن نساء الاية ليلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز بل بالسنة وهو ما روي انه عليه الصلوة والسلام اعطى بنت الابن السدس عند وجود بنت الصلب فلا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ثم **قوله** لا ولاء عليه تاكيد لان ولاء العتاقة لا يثبت على العربي ولا ولاء الموالاة لان من شرط الاول ثبوت الرق وهو منتف عنه ومن شرط الثاني كون المولى الاسفل من غير العرب لانه للانتصار والعربي ينتصر بقبيلته فلا حاجة له الى الانتصار بالولاء الا انه لما كان من المحتمل ان يثبت الولاء على العربي بطريق الندرة بان يتزوج العربي امة الغير فتلد له منه ولدا ثم اعتقه مولاه فيكون هذا عربيا عليه ولاء صح التاكيد بقوله لا ولاء عليه وقيل هو احتراز عن اهل الكتاب من العرب فان تقريرهم على الكفر بالجزية واسترقاقهم جائز بخلاف مشركيهم فالتحاصل ان المقصود انتفاء الولاء عن الموصي عربيا كان او غيره الا ان انتفاء الولاء عن العربي لما كان اظهر وضع المسئلة فيه

قوله وما نحن فيه الامان جواب عما يقال انكم قد جمعتم بين الحقيقة والمجاز فيما اذا استامن الكفار على ابنائهم ومواليهم بان قالوا امنونا على
ابنائنا وموالينا حيث اثبتم الامان لابناء الابناء وموالي الموالي كما اثبتم للابناء والموالي وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اسم الابناء
والموالي حقيقة للابناء والموالي مجاز في ابناء الابناء وموالي الموالي فقال انما هم ذكر لفظ الضمير من غير تقديم مرجع لدلالة سياق
الكلام عليه يعني انما يتناول الامان الابناء وابناء الابناء والموالي وموالي الموالي لان اسم الابناء والموالي ههنا قد يتناول الكل لانه
منها الفروع ظاهر الا ترى ان بني الابن ينسبون الى الجد بالنبوة مجازا يقال بنو هاشم وبنو تميم وقال الله تعالى يا بني آدم وكذا معتق
معتق الرجل ينسب اليه بالولاء مجازا باعتبار انه تسبب لعتقه باعتاق الاول لكن تعطل العمل به اي بهذا التناول الظاهري
ههنا لان الحقيقة تقدمت على المجاز في الارادة فلم يثبت الامان لهم باعتبار تناول الاسم اياهم لكن بقي مجرد صورة الاسم
شبهة اذ الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت وههنا بهذه المثابة فان ظاهر اطلاق الاسم يدل على ثبوت المدلول المجازي
وليس بثابت وقيل هي دلالة الدليل مع تخلف المدلول فيثبت الامان به استحسانا لان المقصود حقن الدم اي حفظه عن
السفك اذ الاصل في الدماء ان يكون محقونة لقوله عليه الصلوة والسلام الآدمي بنيان الرب ملعون من هدم
بنيان الرب ولهذا لم يجز القتل قبل الدعوة الى الاسلام وبعد قبول الجزية فيثبت بادنى شبهة فصار اي الحقن
بمجرد الاسم في كونه شبهة كالاشارة او صار ثبوت الامان بشبهة مجرد الاسم كثبوته بالاشارة فيما اذا دعا مسلم الكافر
الى نفسه بان اشار اليه انزل ان كنت رجلا تريد القتال او انزل حتى ترى ما افعل بك فظنه الكافر امانا فانه يثبت به الامان
لصورة المسالمة وان لم تكن اي هذه الاشارة مسالمة اي امانا حقيقة وذلك منصوب المحل على خبر كان وحقيقة منتصب
على التمييز ويحتمل ان يكون ذلك اسم كان وان لم يكن مستندا الى ذلك وحقيقة خبر كان اي وان لم يكن فعل الاشارة
حقيقة فان حقيقة للمسالمة ولم يكن قصده الى ذلك والدليل عليه حديث عمر رضي الله تعالى عنه ايما رجل من المسلمين
اشار الى رجل من العدو ان تعال فانك ان جئتني قتلتك فاتاه فهو آمن يعني اذا لم يسمع قوله ان جئتني قتلتك او لم
يفهم فتبين بما ذكرنا ان اثبات الامان للفروع باعتبار الشبهة لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز الا ترى ان الوصية
فيما اذا وصى لبني فلان تصرف الى الابناء عند ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه دون ابناء الابناء لان المجاز لا يزاحم
الحقيقة فلا يمكن العمل بصورة الاسم لان الوصية لا تستحق بالشبهة وعندهما انما تصرف الى الكل في العرف لان عموم
المجاز يتناولهم فان اسم البنين يطلق في العرف على الفريقين وهو نظير مذهبهم في مسألة الحنطة والشرب من الفرات
كذا في المبسوط قوله وانما ترك في الاستيمان على الآباء والامهات اعتبار الصورة في الاجداد والجدات
لان اعتبار الصورة لثبوت الحكم في محل آخر يكون بطريق التبعية وذلك انما يليق بالفروع دون الاصول
فان قيل قد قالوا فيمن حلف لا يضع قدمه في دار فلان انه يقع على الملك والعارية والاجارة جميعا ويحنث
اذا دخلها راكبا او ماشيا وكذلك قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن قال لله علي ان اصوم رجبا ونوى به اليمين
كان نذرا ويمينا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز جواب سؤال يرد على هذا الجواب وهو ان يقال قد اعتبرتم صورة الاسم
شبهة في حقن الدم في الاستيمان على الابناء ولم تعتبروها في الاستيمان على الآباء والامهات في حق الاجداد والجدات

كما انهم اذا قالوا امنونا على ابنائنا وامهاتنا لم يثبت الامان للاجداد والجدات مع ان الاسم تناولهم صورة فقال انما ترك ذلك لان اعتبارها بعد
صيرورة الحقيقة مرادة باللفظ لثبوت الحكم في محل اخر يكون بطريق التبعية لا محالة وبنوا البنين يليق التبعية بحالهم فاما الاجداد والجدات فلا يكون
اتباعا للاباء والامهات وهم الاصول فلا جرم ترك اعتبار الصورة في اثبات الامان لهم فان قيل الجد اصل الاب خلقة ولكنه تبع له في
اطلاق اسم الاب عليه لان اطلاق اسم الاب عليه لان اطلاق هذا الاسم عليه بطريق الاستعارة عن الاب كاطلاق اسم الابن على ابن الابن فيتعلق
اثبات الامان في حقهم بطريق التبعية ايضا الا ترى ان استحقاق الميراث للجد وانتقال نصيب الاب اليه عند عدمه بهذا الطريق ولا يمنع عنه
كونه اصلا للاب خلقة فلان يثبت له الامان الذي يثبت بادنى شبهة ولا يمنع عنه كونه اصلا للاب خلقة كان اولى قلنا اثبات الامان
بظاهر الاسم بعد ارادة الحقيقة منه اثبات له بدليل ضعيف فيعمل به اذا لم يمنع عنه معارض كما في جانب الابناء فان ابن الابن تبع للابن
من كل وجه فاما اذا وجد معارض فلا كما في جانب الاباء فان جهة كون الجد تبعا في الاسم ان كانت توجب ثبوت الحكم فجهة كونه اصلا
من حيث الخلقة مانعة عنه فيسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف في نفسه ولا نسلم ان استحقاقه الميراث بطريق التبعية
بل الشرع اقامه مقام الاب عند عدمه كما اقام بنت الابن مقام البنت ومبنى الارث على القرب ولا شك ان الاب اقرب الى الميت
من جده فلا جرم يستحق الميراث بعد الاب وليس هذا من التبعية في شيء ولا يقال اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا فيثبت الامان ههنا ايضا
لشبهة الاسم تبعا وفيه حقن الدم لانا نقول الكتابة من شعب الحرية لثبوت حرية اليد فيها وافضائها الى حرية الرقبة فكما يثبت له الحرية اذا اشترى اباه
الحر فكذلك يثبت له صفة الكتابة اذا اشتريه ابنه المكاتب اثباتا للحكم بقدر دليله والاوجه ان يقال ما ذكرتم ليس من قبيل ما نحن فيه لان كلامنا في ان
لفظ الاب هل يتناول الجد ظاهرا وان الامان هل يثبت له ابتداء بصورة الاسم لا ان يثبت الامان له من جهة الابن بطريق السراية والكتابة والحرية
تثبتان له من جهة الابن بامر حكمي لا باعتبار لفظ يدل عليهما فلم يكن من قبيل ما نحن فيه قوله فان قيل الى اخره اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان
ولم يسم دارا بعينها ولم يكن له نية يقع على الدار المملوكة والمستاجرة والعارية وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الاضافة الى فلان بالملك حقيقة وبغيره
مجاز بدليل صحة النفي في غير الملك وعدم صحته في الملك وعند الشافعي رح اذا قال لا ادخل مسكن فلان فكذا الجواب وان قال بيت فلان
او دار فلان لا يحنث الا في الملك فتبين ان المراد من قوله قالوا جميعا اصحابنا دون غيرهم وكذا لو دخلها حافيا او متنعلا او راكبا حنث وفيه
جمع بين الحقيقة والمجاز لان الدخول حافيا حقيقة هذا اللفظ وغيره مجاز بدليل صحة النفي في التنعل والركوب دون الحفاء وهذا اذا لم
يكن له نية فان نوى حين حلف ان لا يضع قدمه فيها ماشيا اي حافيا فدخلها راكبا لم يحنث ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة
كلامه وهذه حقيقة مستعملة غير مهجورة كذا في المبسوط وكذلك اي وكما قالوا جميعا في المسئلة المتقدمة ان الحلف يقع على الملك وغيره قال ابو حنيفة
ومحمد رح كذا والمسئلة على ستة اوجه ان لم ينو شيئا او نوى النذر ولم يخطر بباله اليمين او نوى النذر ونوى ان لا يكون يمينا يكون نذرا بالاتفاق حتى
لزمه القضاء بالفوت دون الكفارة ولو نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا بالاتفاق حتى لزمته الكفارة بالفوت دون القضاء ولو نويهما
او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا في الاول ويمينا في الثاني عند ابي يوسف رح وكان نذرا ويمينا عندهما حتى يلزمه القضاء والكفارة بالفوت في الوجهين
ففيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان النذر واليمين مختلفان بلا شبهة لان موجب النذر الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب
اليمين المحافظة على البر والكفارة عند الفوات لا القضاء واختلاف احكامهما يدل على اختلاف ذاتيهما ثم هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته
على قرينة كما اذا لم ينو شيئا ولليمين مجاز لتوقف ثبوتها على قرينة وهي النية والتوقف على القرينة من امارات المجاز واذا كان

كذلك قال ابو يوسف رحمه الله لا يجوز الجمع بينهما فترجح الحقيقة على المجاز في الوجه الاول ويسقط الحقيقة بتعين المجاز مرادا في الوجه
الثاني والضمير في قوله وفيه جمع راجع الى الجميع اي فيما ذكرنا من المسائل جمع بينهما كما بينا ثم ذكر الرجب ههنا منونا وذكره فخر الاسلام
بغير تنوين حيث قال ان اصوم رجب وهو اوضح لانه اذا لم يصرف ينصرف الى الذي يتعقب اليمين لان صرفه على تقدير ارادة المعين وهو رجب
هذه السنة لا يجوز لاجتماع العدل والعلمية فيه كما في سحر اذا اردت سحر يوما فيظهر اثره وجوب القضاء والكفارة بفوته بلا صوم فاما اذا ذكر منونا
فالواجب به صوم رجب من عمره غير معين فلا يظهر اثره وجوب القضاء والكفارة الا في الوصية لان الفوات لا يتحقق به فيه الا بالموت فيلزم الوصية عند
الموت بالفدية والكفارة **قوله** قلنا وضع القدم صار مجازا عن الدخول اي عبارة عنه ضمن لفظ المجاز معنى العبارة فلذلك كره بصلة عن او
كلمة عن بمعنى في لان حروف الصلات تنوب بعضها عن بعض يعني صار الوضع مجازا في الدخول لان الوضع سببه فاستعير لمسببه وانما حمل على الدخول لان مقصود
الحالف منع نفسه عن الدخول لا عن مجرد وضع القدم فيصير باعتبار مقصوده كانه حلف لا يدخل والدخول مطلق لعدم تقييده بالركوب والتنعل
والمشي فيحنث بالكل لحصول الدخول الذي هو المقصود بالمنع لا باعتبار كونه راكبا او حافيا كما في اعتاق الرقبة عن الكفارة يخرج عن العهدة
بمطلق الرقبة لا بكونها صغيرة او كبيرة او كافرة او مؤمنة الا ترى انه لو وضع قدميه ولم يدخل لا يحنث في يمينه كذا في فتاوى قاضيخان لانه لما
صار مجازا في الدخول لا يعتبر حقيقته بعد واضافة الدار يراد بها نسبة السكنى لان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها عادة وانما تهجر لبغض صاحبها
فعرفنا ان المقصود من هذه الاضافة نسبة السكنى دون الملك فيستعار الدار لموضع السكنى فصار كانه قيل لا ادخل موضع سكنى فلان او
دارا مسكونة لفلان فاعتبر عموم المجاز اي في الصورتين فيدخل في عموم الدخول الركوب والمشي وفي عموم السكنى الملك والاجارة والعارية
فيحنث في الدار المملوكة بعموم المجاز لا بالملك حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يحنث وان كانت مملوكة لفلان كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله
في اصول الفقه وذكر في فتاوى قاضيخان وهو الفتاوى الظهيرية ولو حلف لا يدخل دار فلان ولم ينو شيئا فدخل دارا اسكنها فلان باجارة
او اعارة يحنث في يمينه وان دخل في دار مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ايضا فعلى هذه الرواية لا يندفع السؤال لبقاء الجمع بين الحقيقة
والمجاز الا ان يجعل قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقا فيدخل في عمومه الدور المضافة اليه بالسكنى وبالملك جميعا
قوله وهو اي اعتبار عموم المجاز ههنا نظير اعتباره فيما اذا قال عبدي حر يوم يقدم فلان ولم ينو شيئا فقدم فلان ليلا او نهارا يحنث مع انه
يستلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان حقيقة اليوم النهار واطلاقه على الليل مجاز لان اليوم الى اخره واعلم ان لفظ اليوم يطلق على بياض النهار
بطريق الحقيقة اتفاقا وعلى مطلق الوقت بطريق الحقيقة عند البعض فيصير مشتركا وبطريق المجاز عند الاكثر وهو الصحيح لان حمل الكلام على
المجاز اولى من حمله على الاشتراك عند تعارض المجاز والاشتراك لان المجاز في الكلام اكثر فيحمل على الاغلب ولانه لا يؤدي الى ابهام المراد لان اللفظ ان
خلا عن قرينة المجاز فالحقيقة متعينة وان لم يخل عنها فالذي يدل عليه القرينة وهو المجاز متعين بخلاف الاشتراك فانه يؤدي الى الاختلال في
الكلام لعدم افهام المراد ثم لا شك في انه ظرف على كلا التقديرين عند الفريقين فيرجح احد محتمليه بمظروفه فان كان مظروفه مما يمتد وهو ما يصح
فيه ضرب المدة اي يصح تقديره بمدة كاللبس والركوب والمساكنة ونحوها فانه يصح ان يقدر بزمان يقال لبست هذا الثوب يوما وركبت هذه
الدابة يوما وساكنت في دار واحدة شهرا يحمل على بياض النهار لانه يصلح مقدرا له فكان الحمل عليه اولى وان كان مظروفه مما لا يمتد كالخروج
والدخول والقدوم اذ لا يصح تقدير هذه الافعال بزمان يحمل على مطلق الوقت اعتبارا للتناسب ثم في قوله انت حر او عبدي حر يوم يقدم فلان
او انت طالق او امرأته طالق يوم يقدم فلان اليوم ظرف للتحرير او الطلاق لانه انتصب به وانهما مما لا يمتد فيحمل اليوم على مطلق الوقت فيحنث

اذا قدم ليلا او نهارا باطلاق المجاز كما في مسئلة وضع القدم وفي قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان او اختاري نفسك يوم يقدم فلان
للتفويض والتخيير مما يمتد فيحمل اليوم على بياض النهار حتى لو قدم فلان ليلا لا يصير الامر بيدها ولا يثبت لها الخيار واعلم انه لا اعتبار
للمضاف اليه اليوم وهو القدوم في هذه المسائل شيئا في ترجيح احد محتمليه لان اضافة اليوم لتعريفه وتمييزه من الايام ولو كانت
الجملة كقوله انت طالق يوم الجمعة كانت هي يوم الخميس لا الظرفية ولهذا لم يؤثر تقدم في انتصاب اليوم باتفاق اهل اللغة اذ المضاف
اليه لا يؤثر في المضاف بحال بل هو منصوب بظرفه والتقدير حررتك في يوم قدوم فلان او فوضت امرك اليك في يوم قدومه فكان
اعتباره بظرفه الذي يؤثر فيه اولى من اعتباره بما لا اثر له فيه فعرفنا انه لا اعتبار للمضاف اليه في ترجيح احد محتمليه والى ما ذكرنا اشار
في المبسوط في غير موضع وكذا في الهداية الا ان بعض المشائخ اعتبروا المضاف اليه فيما لا يختلف الجواب وهو ما اذا كان المظروف
والمضاف اليه مما لا يمتد تسامحا نظرا الى حصول المقصود وهو استقامة الجواب وبعضهم لم يلتفتوا فيه الى المضاف اليه اصلا نظرا
الى التحقيق فاما فيما يختلف الجواب فيه بالاعتبارين بان كان احدهما ممتدا والاخر غير ممتد فالكل اعتبروا المظروف ولم يلتفتوا
الى المضاف اليه كما في مسئلة الامر باليد فان الكل اعتبروا فيها الامر باليد الذي هو مظروف دون القدوم الذي هو مضاف اليه
وكذا في مسئلة الخيار فثبت بما ذكرنا ان المعتبر هو المظروف في هذا الباب لا غير وباقي الكلام مذكور في الكشف **قوله** واما مسئلة النذر فليس بجمع بينهما
ليس ما ذكروا من ثبوت حكم النذر واليمين في تلك المسئلة بجمع بين الحقيقة والمجاز لان الممتنع اجتماعهما صيغة ولم يوجد ههنا
لان هذا الكلام نذر بصيغته لا غير ولكنه يمين باعتبار موجبه اي حكمه وهو ان موجب النذر اي المعنى المقصود بصيغة النذر ايجاب المنذور
لا محالة واليمين ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك ليصح التزامه بالنذر لان النذر بما هو واجب في نفسه لا يصح على ما عرف فلذا
لزم المنذور بالنذر صار تركه الذي كان مباحا حراما فصار النذر تحريم المباح بواسطة حكمه وهو ايجاب المنذور لا بصيغته كما ان الامر بالشيء
نهي عن ضده بواسطة لزوم المامور به لا بصيغته وتحريم المباح يمين عندنا لان النبي عليه السلام حرم مارية او العسل على نفسه فسمى الله تعالى ذلك
يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال الله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة
حتى روى مقاتل ان رسول الله عليه السلام اعتق رقبة في تحريم مارية وهو مذهب ابي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد وطاوس والحسن
والثوري واهل الكوفة فكان النذر بواسطة موجبه يمينا لا بصيغته بل هو نذر بصيغته لا غير ومثله ليس بممتنع كشراء القريب سمي اعتاقا في
الشرع ويستحيل ان يكون اثبات الملك ازالته لكنه بصيغته اثبات الملك والملك في القريب يوجب العتق بالنص فكان الشراء اعتاقا بواسطة
حكمه لا بصيغته وكالهبة بشرط العوض هبة باعتبار الصيغة بيع باعتبار المعنى وكالاقالة فسخ في حق المتعاقدين بصيغتها بيع في حق ثالث
بمعناها وكان ينبغي ان يثبت اليمين بلا نية كالعتق في شراء القريب يثبت بلا نية واليه ذهب سفيان الثوري رح حيث قال لو قال لله علي
ان اصوم غدا فمرض في الغد فافطر او كان الحالف امرأة فحاضت وجب القضاء والكفارة الا ان استعمال هذه الصيغة غلب في النذر بمجرده
فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية كذا في بعض الشروح ولقائل ان يقول لا يندفع الجمع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين
لما توقف على الارادة فقد اريد بهذا اللفظ موضوعه وهو ايجاب العبارة المسماة وغير موضوعه وهو اليمين ولا معنى للجمع سوى هذا والحاصل ما
ذكرتم البيان وجه اتصال اليمين بالنذر الذي هو مجوز المجاز بخلاف شراء القريب فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة بل يثبت وان
نفاه ولم يقصده فلا يكون النذر نظيره والجواب الصحيح ان التحريم يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على النية فان تحريم ترك المنذور به ثابت

نواه او لم ينوه الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد فان النص جعله يمينا عند القصد ولم يرد الشرع بكونه يمينا عند عدم القصد وثبوته ضمنا فاذا نوى اليمين فح يكون التحريم الثابت به يمينا لوجود شرطه لكن بموجب النذر الا بطريق المجاز وذكر شمس الائمة في شرح كتاب الصوم انه اجتمع في كلامه كلمتان احديهما يمين وهو قوله لله فانه عند ارادة اليمين كقوله بالله قال ابن عباس رض دخل آدم في الجنة وقت العصر فلما غربت الشمس حتى خرج وهذا لان الباء واللام يستعاقبان قال الله تعالى اخبارا عن فرعون آمنتم له وفي موضع آخر آمنتم به والاخرى نذر وهي قوله على الا ان عند الاطلاق غلب النذر باعتبار العادة فيحمل عليه فاذا نوى اليمين فقد نوى محتمل لفظه ما هو من محتملاته فيعمل نيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين وذلك غير مستبعد على ان هذا يكون قوله على ان اصوم ايجابا في نفسه وبناء اسم جواب القسم ايضا ان جاز ذلك كما في قوله والله ان اكرمتني لاكرمتك جواب القسم والشرط جميعا وذلك لانه لما اضاف ايجاب الصوم الى المستقبل صار كانه قال والله لاصومن كذا فيحتمل ان يصلح جواب القسم من حيث المعنى ولو قال نذرت ان اصوم رجب ونوى النذر واليمين فعلى الوجه الاول تصح نية اليمين ويكون نذرا ويمينا وعلى هذا الوجه لا يكون الا نذرا لعدم اللفظ الذي يصح نية اليمين فيه وذكر في بعض الشروح ان ظاهر الصيغة للنذر فينصرف اليه ثم انه بالنية يريد ان يصرفه الى غيره فيصدق فيما عليه وهو وجوب الكفارة ولم يصدق فيما له وهو سقوط القضاء الثابت بظاهر الصيغة كمن قال زينب طالق وله امراتان مسماتان بهذا الاسم احديهما معروفة به دون الاخرى فقال اردت به الايقاع على غير المعروفة يصدق في وقوع الطلاق على غير المعروفة ولا يصدق في صرف الطلاق عن المعروفة الا انه يلزم على هذا الوجه ما اذا نوى اليمين ونفى النذر حيث يصدق ويكون يمينا بالاتفاق فعلم ان الصحيح ما هو المذكور في الكتاب **قوله** ومن حكم هذا الباب اي باب الحقيقة والمجاز فالشيخ رح وان لم يعقد لاحكام الحقيقة والمجاز بابا الا ان الامام فخر الاسلام رح قد عقد لها بابا وذكر فيه بهذا اللفظ فتابعه في ذلك او المراد من الباب النوع كما في قوله عليه السلام من خرج يطلب بابا من العلم اي نوعا يعني ومن حكم هذا النوع الذي نحن بصدده ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز يعني اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ للحقيقة الى ان يدل الدليل على كونه مجازا كقوله رايت اليوم حمارا او استقبلني الاسد في الطريق لا يحمل على البليد والشجاع الا بقرينة زائدة فان لم تظهر فاللفظ للبهيمة والسبع ولا يكون مجملا ومن الناس من زعم اذا استعمل فيهما وامكن ان يراد به المجاز كما يمكن ارادة الحقيقة يكون مجملا ولم يكن حمله على احدهما اولى من حمله على الآخر لتساويهما في الاستعمال ولا قرينة للحقيقة في هذا الموضع فصار بمنزلة الاسم المشترك والصحيح ما ذهب اليه العامة لان الواضع انما وضع اللفظ للمعنى ليكتفى به في الدلالة عليه فصار كانه قال اذا سمعتم اني تكلمت بهذا اللفظ فاعلموا اني عنيت بهذا اللفظ هذا المعنى فمن تكلم بلغة وجب ان يريد به ذلك المعنى فوجب حمله عند الاطلاق عليه كيف وقد نجد بالضرورة مبادرة الذهن الى فهم الحقيقة اولى من مبادرته الى فهم المجاز وذلك دليل على ما قلنا وقولهم انهما في الاستعمال سواء فاسد لان مجرد الاستعمال بالحقيقة والمجاز لا يفهم الا بقرينة تنضم اليه فانى يتساويان واذا لم يتساويا كان المعنى الاصلي اولى باللفظ من المعنى العارضي عند عدم دليل يصرفه اليه وهو معنى **قوله** المستعار لا يزاحم الاصيل ولهذا قلنا اذا حلف لا ينكح فلانة وهي منكوحة انه يقع على الوطي دون العقد حتى لو طلقها ثم تزوجها لا يحنث قبل الوطي لان هذا اللفظ في الوطي حقيقة وفي العقد مجاز فكان حمله على الحقيقة اولى بخلاف ما اذا كانت المراة اجنبية حيث يقع على العقد لان وطيها لما حرم عليه كانت الحقيقة مهجورة شرعا فتعين المجاز **قوله** فان كانت الحقيقة متعذرة المتعذر ما لا يتوصل اليه الا بمشقة كاكل النخلة والمهجور ما يتيسر اليه الوصول ولكن الناس تركوه كوضع القدم وقيل في الفرق بينهما ان المتعذر لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجور قد يثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز حتى صار الى المجاز لزوال المانع ولا حرج

عن الالغاء فاذا حلف لا ياكل من هذه الشجرة فيمينه تقع على عينها ان كانت مما يوكل كقصب السكر والريباس وانبزرجون الرطب وان لم يكن فعلى ثمرها ان كانت لها
ثمرة كالنخلة والكرمة وان لم يكن لها ثمرة فعلى ثمنها كالخلاف ونحوه وهذا اذا لم يكن له نية فاما اذا نوى شيئا فيمينه على ما نوى ان كان اللفظ يحتمل ذلك كذا
نقل عن الامام العلامة شمس الائمة الكردري وعلى هذا اى على ان المجاز يصار اليه عند هجران الحقيقة قلنا اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا انه
ينصرف الى الجواب استحسانا حتى لو اقر على موكله يجوز اقراره والجواب كلام يستدعيه كلام الغير ويطابقه ماخوذ من جاب الفلاة اذا قطعها فسمى
لان كلام الغير ينقطع به وفى القياس لا يجوز اقراره وهو قول ابي يوسف الاول وزفر والشافعي لانه وكله بالخصومة وهي المنازعة والمشاجرة
والاقرار مسالمة وموافقة وكان ضد ما امر به والتوكيل بالشيء لا يتضمن ضده وجه الاستحسان انا تركنا هذه الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا بالجواب
مجازا اطلاقا لاسم السبب على المسبب لان الخصومة سبب الجواب او اطلاق لاسم الجزء على الكل لان الانكار الذي ينشأ منه الخصومة
بعض الجواب فيدخل في عمومه الانكار والاقرار وانما حملناه على هذا لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه والذي يتيقن به انه يملك
الموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعي محقا لا يملك الانكار شرعا وتوكيله بما لا يملك لا يجوز شرعا او الديانة تمنعه من قصده ذلك فكان مهجورا
شرعا ولان الخصومة حرام بقوله تعالى ولا تنازعوا فكانت حقيقتها مهجورة شرعا والمهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة لانه لما هجر اى ترك
شرعا كان من ظاهر حال المسلم الامتناع عنه لدينه وعقله فيصير بمنزلة المهجور عادة فلذلك يجب حمله على المجاز كالعبد المشترك بين الاثنين يبيع احدهما
بنصفه مطلقا ينصرف بيعه الى نصيبه خاصة لتصحيح عقده بهذا الطريق واذا حمل على الجواب فانه قد يكون بنعم كما يكون بلا فيتناولهما لعمومه
فاذا اقر فقد اتى بالمامور به فيصح غير ان عند ابي يوسف في قوله الآخر اقراره يصح في مجلس القاضي وغير مجلس القاضي لان الموكل اقامه مقام
نفسه مطلقا فيملك ما كان الموكل مالكا وعندهما لا يملك الاقرار في مجلس القاضي دون غيره لان الجواب انما يسمى خصومة مجازا اذا حصل في
مجلس القضاء لانه لما ترتب على خصومة الآخر يسمى باسمه كما قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها والمجازاة لا تكون سيئة ثم استوضح ما ذكر ان
المهجور شرعا كالمهجور عادة بقوله الا ترى انه لو حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد حلفه بزمان صباه حتى لو كلمه ما كبر حنث في يمينه والاصل
فيه ان اليمين متى عقدت على شيء بوصف فان صلح داعيا الى اليمين تقيد به منكرا كان او معرفا احترازا عن الالغاء كما اذا حلف لا
ياكل رطبا او هذا الرطب يتقيد بالوصف حتى لو اكله بعد ما يبس لا يحنث لان هذا الوصف يصلح داعيا الى اليمين لمن يضره اكل الرطب وان لم يصلح
داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكرا يتقيد به ايضا لان الوصف حينئذ يصير مقصودا باليمين لانه المعرف للمحلوف عليه ولو ترك
اعتباره بطلت اليمين فوجب اعتباره ضرورة كمن حلف لا ياكل لحم حمل فاكل لحم كبش لم يحنث وان كان المحلوف عليه معرفا بالاشارة
لا يتقيد اليمين بالوصف كما اذا حلف لا ياكل لحم هذا الحمل فاكله بعد ما صار كبشا يحنث لان الوصف للتقييد وللتعريف ولا يصلح للتقييد لانه لا يصلح داعيا الى
اليمين فان من امتنع عن اكل لحم الصغير لمخمصة كان اشد امتناعا من اكل لحم الكبش ولا للتعريف ايضا لحصوله بمعرف اقوى منه وهو الاشارة اذ هي
فوق الوصف في التعريف لكونها بمنزلة وضع اليد على المشار اليه فيحمل على المجاز وهو ان يجعل عبارة عن الذات كانه قال لا اكل لحم هذا الحيوان
واذا ثبت هذا كان ينبغي ان يتقيد اليمين في قوله لا اكلم هذا الصبي بوصف الصبي لانه قد يصلح داعيا الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان
لسفاهتهم وقلة عقولهم وسوء ادابهم كوصف الرطوبة الا ان هجران الصبي بترك الكلام معه حرام مهجور شرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم
صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا وفي ترك الكلام ترك الترحم فكان بمنزلة المهجور عادة فيترك الحقيقة ويصار الى المجاز فيجعل كانه قال لا اكلم هذا
الذات بطريق اطلاق اسم الكل على البعض فاذا اكلمه بعد زوال الصفة يحنث لبقاء الذات بخلاف قوله لا اكلم صبيا حيث يتقيد بالصبيان وان كان حراما

مهجورا شرعا لانه صار مقصودا بالحلف لكونه هو المعرف للمحلوف عليه كما بينا فيجب تقييد اليمين به وان كان حراما كمن حلف ليشربن اليوم خمرا او ليسرقن
الليلة فينعقد اليمين وان كان حراما لصيرورة الشرب والسرقة مقصودين باليمين فيحنث ان لم يشرب ولم يسرق كذا ههنا قوله فان كان اللفظ له حقيقة
مستعملة اي معنى حقيقي مستعمل غير مهجور ومتعذر ومجاز متعارف اي معنى مجازي متبادر الى الفهم في العرف الى آخره اذا كانت الحقيقة مستعملة
والمجاز غير مستعمل او كانا مستعملين والحقيقة اكثر استعمالا او كانا في الاستعمال سواء فالعبرة للحقيقة بالاتفاق لما مر ان الاصل في الكلام
هو الحقيقة ولم يوجد ما يعارضه فوجب العمل به وان كان المجاز اغلب استعمالا فعند ابي حنيفة رح العبرة للحقيقة وعندهما العبرة للمجاز فاذا حلف
لا ياكل من هذه الحنطة او حلف لا يشرب من الفرات ولا نية له فعند ابي حنيفة رح انما يحنث باكل عين الحنطة والكرع من الفرات ولا يحنث باكل
الخبز وبالشرب من الاواني المتخذة من الفرات لان الحقيقة مستعملة في المسئلتين اذ الحنطة عينها تؤكل عادة فانها تقلى وتغلى فتؤكل وتتخذ منها
الكشك والهريسة وقد يؤكل نيئا ايضا احيانا عند الضرورة وكذا من اشترى حنطة يمضغها كما للتجربة لمعرفة جودتها ام علكة وكذا الكرع الذي هو حقيقة
كلامه في مسئلة الشرب ظاهر من لابتداء الغاية فيقتضي ان يكون ابتداء شربه من الفرات مستعملا شرعا فان النبي عليه السلام مر بقوم فقال هل بات عندكم ماء في
شن والا كرعنا في الوادي وهو عادة اهل البوادي والقرى واذا كان كذلك كان اللفظ محمولا على الحقيقة دون المجاز وعندهما يحنث باكل ما يتخذ من الحنطة
كالخبز ونحوه كما يحنث باكل عينها وبالاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع لان المتعارف من اكل الحنطة اكل ما في باطنها اذ المفهوم من قولهم اهل
بلد كذا ياكلون الحنطة ان طعامهم من اجزاء الحنطة لا من اجزاء الشعير وفي الشرب من الفرات شربا منسوبا اليه فانه يقال بنو فلان يشربون من الوادي
ومن الفرات ويراد به ما قلنا وبالاخذ بالاواني لا ينقطع هذه النسبة فوجب حمل الكلام على ما هو المتعارف فيحنث بالامرين في المسئلتين قوله وهذا اي الاختلاف
المذكور يرجع الى اصل مختلف بينهم وهو كذا اعلم انه لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة بدليل انه لا يثبت الا عند فوات معنى الحقيقة وتعذر
العمل به ولهذا يحتاج المجاز الى القرينة والحقيقة لا يحتاج اليها وانه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل لان الخلف من الاضافيات فلا يتصور بدون الاصل
كالابن مع الاب ان المصير الى المجاز لا يجوز الا عند تعذر الحقيقة كما ان المصير الى الخلف لا يجوز الا عند فوات الاصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز
من اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعاني ولهذا قالوا الحقيقة لفظ استعمل في كذا والمجاز لفظ استعمل في كذا وانما الخلاف في ان الخلفية في
التكلم بان يصار التكلم بلفظ المجاز خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة ثم يثبت الحكم بناء على صحته بطريق الاستبداد لا خلفا عن حكم الحقيقة او في الحكم بان يعتبر حكم الحقيقة
بعارض فيصار الى المجاز لاثبات حكم الحقيقة خلفا عن الحقيقة في اثبات حكمها احترازا عن الغاء الكلام فقال ابو حنيفة رح المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم
وقالا هو خلف عنها في الحكم ويتضح لك ما ذكرنا في قوله للشجاع هذا اسد فعندهما هو خلف في اثبات الشجاعة عن قوله هذا اسد في محل الحقيقة لاثبات الهيكل المعلوم
وما قرع سمعك ان حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة عندهما فالمراد ما ذكرنا ان الخلفية بين المجاز والحقيقة الذين هما من اوصاف اللفظ بالاتفاق لا بين الشجاع
والهيكل المعلوم وعند ابي حنيفة رح التكلم بقوله هذا اسد للشجاع خلف عن التكلم بقوله هذا اسد للهيكل المعلوم من غير نظر في ثبوت الخلفية في الحكم ثم ثبت
الحكم به وهو الشجاعة بناء على صحة التكلم لا خلفا عن شيء كما ثبت حكم الحقيقة بناء على صحة التكلم في قوله لعبده الذي يولد مثله لمثله وهو معروف النسب
من الغير هذا ابني فعندهما هو خلف في اثبات العتق عن قوله هذا ابني لابنه الحقيقي في اثبات البنوة والعتق وعنده نفس التكلم بقوله هذا ابني خلف
عن التكلم بقوله هذا ابني في محل الحقيقة ثم ثبت العتق بناء على صحة التكلم كما تثبت البنوة والعتق في محل الحقيقة بناء على صحة الكلام لهما ان الحكم
هو المقصود لا نفس العبارة فاعتبار الخلفية والاصالة فيما هو المقصود اولى من اعتبارهما فيما هو وسيلة وهي العبارة وله ان الحقيقة والمجاز
من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة فجعل المجاز خلفا عن التكلم الذي هو استخراج الالفاظ اولى مما ذكر لان الحقيقة والمجاز لا يجريان في المعاني

وتحقيقه ان الاستعارة نقل وانه لا يتصور في المعنى لان المعنى هو تمام ماهية المستعار عنه وانه لا يقبل النقل الى المستعار له بحيث يبقى بعينه وكذا صفته لا يقبل الانتقال لان صفة الشيء هي القائمة به فكيف يقبل النقل وانما يتصور النقل بطريق الاعتبار في اللفظ الا ترى ان الشجاعة التي في الاسد لا ينتقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينتقل اليه فعرفنا ان الحقيقة في التكلم لا غير ويظهر اثر هذا الاختلاف في قوله لعبده الذي لا يولد مثله لمثله هذا ابني فعلى قولهما وهو قول ابي حنيفة رحمه الله الاول والشافعي رحمه الله يلغو هذا الكلام لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة في اثبات الحكم عندهم ولا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل فيشترط ان يكون الاصل في مخرجه صحيحا موجبا للحكم على الاحتمال ثم يتعذر العمل به لعارض فيخلفه المجاز في اثبات الحكم وهذا الكلام في نفسه غير منعقد لايجاب الحكم اصلا لان معنى قوله هذا ابني انه مخلوق من مائي وابن خمسين سنة يستحيل ان يكون مخلوقا من ماء ابن عشرين سنة فلا يمكن ان يجعل المجاز خلفا عنه فيلغو كما في قوله اعتقتك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق بخلاف قوله لمعروف النسب الذي يولد مثله لمثله هذا ابني لان الكلام في مخرجه صحيح موجب لحكمه وهو البنوة لولا العارض لجواز ان يكون مخلوقا من مائه بالزنا او بالوطي بشبهة لكنه لما اشتهر نسبه من الغير لوجود ظاهر الدليل تعذر اثباته منه رعاية لحق الغير فيصح ان يخلفه المجاز وعند ابي حنيفة في قوله الآخر يعتق هذا العبد ويصير هذا الكلام عبارة عن قوله عتق من حين ملكته بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم لان الخلفية لما كانت في نفس التكلم دون الحكم عنده يشترط صحة التكلم وهي بان يكون الكلام صالحا لافادة المعنى في نفسه بكونه مبتدأ وخبرا موضوعا لايجاب المعنى وقد وجد ذلك فيما نحن فيه لان قوله هذا ابني موضوع لاثبات البنوة وقد تعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين فيعمل بمجازه بخلاف قوله اعتقتك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق لانه ليس له حقيقة اصلا فلم يصح التكلم به فلا يمكن جعله عبارة عن لازم حقيقته اذ ليس له حقيقة فيلغو ضرورة ولا معنى لما قالوا من اشتراط احتمال البنوة في هذا المحل لان اهل اللغة قاطبة اتفقوا على ان قوله للشجاع هذا اسد استعارة صحيحة ومعلوم ان الشجاع لا يحتمل ان يكون الهيكل المعلوم بوجه ولكن قوله هذا اسد موضوع لافادة معنى وهو الاخبار عن الهيكل المعلوم ثم استعير لاثبات لازمه وهو الشجاعة الموجودة في الشجاع الذي لا يتصور فيه الاسدية اصلا فكذا قوله هذا ابني مبتدأ وخبر موضوع للاخبار عن البنوة في محل وهو الابن الحقيقي واستعير لاثبات لازمه وهو الحرية في الاكبر سنا منه فيصح هذه الاستعارة ايضا فليس بينهما فرق وما ذكر في بعض الشروح ان قوله هذا اسد للشجاع خلف عن قوله هذا شجاع وان قوله هذا ابني في مسئلتنا خلف عن قوله هذا حر من حين ملكته وان عندهما ثبوت الشجاع بقوله هذا اسد خلف عن ثبوت الهيكل المعلوم به وثبوت الحرية بقوله هذا ابني لمعروف النسب الذي هو اصغر سنا منه خلف عن ثبوت البنوة غير متضح لان المجاز لا يكون خلفا الا عن حقيقة هي التي نقلت عن محلها الى محل المجاز فاما عن الحقيقة الثابتة بمحل المجاز فلا ولو كان لفظ الاسد خلفا عن الشجاع ولفظ هذا ابني خلف عن هذا حر لا يتاتى الخلاف في قوله هذا ابني للاكبر سنا منه لان حكم الاصل وهو الحرية التي تثبت بقوله هذا حر ليس بممتنع في هذا المحل بل هو متصور كما في الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز عندهما وهو تصور حكم الاصل والامر بخلافه ولا يصح ايضا ان يكون الشجاع خلفا عن الهيكل المعلوم لان الخلفية تكون بين المعاني لا بين الالفاظ والحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ بل المراد من الخليفة في الحكم او في التكلم ما قلنا واذا تمهد هذا الاصل فوجه بناء ما نحن فيه عليه ان خلفية المجاز لما كانت في التكلم عنده لانه تصرف من المتكلم في عبارته من حيث انه يجعل عبارة قائمة مقام عبارة ثم يثبت الحكم بالمجاز مقصودا لا ثابت المزاحمة بين الاصل والخلف وهو معنى قوله فاعتبر ابو حنيفة رحمه الله الرجحان في التكلم بان جعل التكلم بالحقيقة عند امكان العمل بها راجحا على التكلم بالمجاز للاصالة وخلفية الآخر فصارت الحقيقة المستعملة اولى من المجاز وان كان متعارفا وعندهما لما كانت الخلفية باعتبار اثبات الحكم لانه هو المقصود دون العبارة وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز ههنا راجح على حكم الحقيقة لدخول حكم الحقيقة تحت عمومه من غير عكس فكان العمل بالمجاز اولى لكونه

الكثر فائدة بهذا التقرير ما اشير اليه في الكتاب وهذا انما يصح دليلا لهما على المدعى وهو ترجح المجاز المتعارف اذا ثبت العموم في كل مجاز متعارف بالاستقراء كما ثبت في الصورتين المذكورتين فاما اذا لم يثبت ذلك وانقسم المجاز المتعارف الى ما له عموم تبينا ولحكم الحقيقة كما ذكرنا والى ما ليس كذلك كما اذا جعل اكل الحنطة عبارة عن الكل ما يتخذ منها والشرب من الفرات عبارة عن شرب ما يغترف منه حتى لم يحنث باكل عين الحنطة والكرع عندهما كما ذهب بعض المشايخ فلا يتم هذا الدليل لكونه اخص من المدلول ويكون الدليل الشامل للقسمين حينئذ ما ذكر في شرح الجامع البرهاني ان المجاز اذا كان الغالب استعمالا كانت العبرة للمجاز عندهما لان المرجوح بمقابلة الراجح ساقط فكانت الحقيقة بمقابلته كالحقيقة المهجورة ويمكن ان يجاب عن هذا الاعتراض بان المجاز المتعارف وان كان على نوعين وان الدليل المذكور يشملهما الا ان المذكور في الكتاب احد النوعين وهو الذي له عموم دون النوع الآخر وهو الذي لا عموم له غير مذكور وعندهما العمل بعموم المجاز اولى فهذا اشارة الى الخلاف الذي في هذا النوع والنوع الآخر وهو الذي لا عموم له مذكور فيه فكان الدليل المذكور ثابتا لكونه مساويا للمذكور لا اخص قوله ثم جملة ما تترك به الحقيقة لما ذكر احكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان القرائن التي يصرف بها الكلام الى المجاز فقال ثم جملة ما تترك به الحقيقة في الشرعيات خمسة انواع عرف ذلك بالاستقراء تترك بدلالة العادة لان الكلام موضوع للافهام والمطلوب به ما يسبق اليه الافهام فاذا تعارف الناس استعمال الشيء ونقلوه عن موضوعه اللغوي كان بحكم الاستعمال كالحقيقة فيه وما سواه لعدم العرف كالمجاز لا يثبت الا بقرينة وذلك كوضع القدم تركت حقيقته في قوله لا اضع قدمي في دار فلان حتى لم يحنث بها لاستفاضته بين الناس في معناه المجازي وهو الدخول كما بينا وكالصلوة والزكوة والحج ونحوها انتقلت عن معانيها اللغوية من الدعاء والطهارة والنماء والقصد الى معانيها الشرعية من الاركان المعهودة وايتاء جزء من المال الى الفقير وزيارة بيت الله حتى صارت حقائقها مهجورة بحيث لو حلف على الصلوة او الزكوة او الحج يقع يمينه على العبادات المعهودة ولا يخرج عن العهدة بمباشرة حقائقها اللغوية وبدلالة محل الكلام فان المحل لما لم يقبل حكم الحقيقة تعين المجاز مرادا للتعذر كما في قوله لا اكل من هذه النخلة او من هذه القدر فان يمينه وقعت على الثمر او الثمن وعلى ما يطبخ فيها حتى لو اكل عين النخلة او القدر لا يحنث وكما في قوله تعالى وما يستوي الاعمى والبصير ولا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فان محل الكلام لما لم يقبل حقيقته وهي نفي المساواة على العموم لوجود المساواة في اكثر من الصفات تركت حقيقته وصرف الى المجاز وهو نفي المساواة في بعض الاوصاف وهو ما دل عليه فحوى الكلام من نفي المساواة في البصر والفوز وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم كما في يمين الفور وهي ما اذا قال والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه الى غداء فان حقيقة هذا الكلام العموم لدلالته لغة على مصدر منكر واقع في موضع النفي اذ التقدير لا اتغدى تغديا فيقتضي ان يحنث بكل تغد يوجد بعد كما لو قاله ابتداء وقد تركت بدلالة حال المتكلم اذ من المعلوم انه اخرج الكلام مخرج الجواب لكلام الداعي فانه قد دعاه الى تغدي الغداء الذي بين يديه لا الى غيره فيتقيد به واذا تقيد كلام الداعي به تقيد الجواب به ايضا لانه بناء عليه وصار كانه قال والله لا اتغدى الغداء الذي دعوتني اليه وقس عليه ما لو قال لامرأة قد قامت تريد الخروج ان خرجت فانت طالق فانه يقع على تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت بعد ذلك لا تطلق وهذا النوع من اليمين سبق به ابو حنيفة رح ولم يسبق به احد وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين مؤبدة والموقتة كقوله لا افعل كذا والموقتة كقوله لا افعل اليوم كذا فاخرج ابو حنيفة رح قسما آخر وهو ما يكون مؤبدا لفظا وموقتا معنى واخذه من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى نصرة انسان فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك فلم يحنثا والفور في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل جاء فلان من فوره اي من ساعته وبدلالة سياق النظم اي سوق الكلام يعني تترك بقرينة لفظية التحقت به سابقة عليه او متأخرة الا ان السابق اكثر استعمالا في المتأخرة كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا فان حقيقة قوله فليؤمن تركت بقرينة فمن شاء وحقيقة فليكفر تركت بدلالة العقل وبقرينة قوله

انا اعتدنا للظالمين اي للكفرين نارا وكذا تركت حقيقة التهديد بالقرينة فان موجبه رفع الاثم وهذه القرينة لا يناسبه وحمل الامر في قوله فليكفر على التوبيخ والوعيد
مجازا كما في قوله تعالى اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير وهذا من قبيل ذكر الضد وارادة الاخر لمعاقبتهما اذ المراد من مثل هذا الامر النهي ونظيره
من الفروع قول الرجل لاخر طلق امرأتي ان كنت رجلا واصنع في مالي ما شئت ان كنت رجلا لا يكون توكيلا وكذا لو قال للكافر المستامن انزل ان كنت رجلا
لا يكون امانا بدلالة السياق قوله وبدلالة اللفظ في نفسه تترك الحقيقة بدلالة اللفظ وهو ان يكون اللفظ متناولا للافراد بعمومه على سبيل الوضع ولكن
يكون معنويا فيتخصص بالبعض بالنظر الى ماخذ اشتقاقه كما اذا حلف لا ياكل لحما ولا نية له كان القياس ان يدخل في عمومه لحم السمك كما هو مذهب مالك رح
لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصلح نفيه عنه وقد سماه الله تعالى لحما في قوله ومن اسمه لتاكلوا منه لحما طريا ولكنه تخصص بدلالة الاشتقاق فان اصل تركيب
هذا اللفظ يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اي اشتد والملحمة الواقعة العظيمة ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم
الذي هو اقوى الاخلاط في الحيوان وليس للسمك دم اذ لو كان له دم لما عاش في الماء ولشرط الذبح لحلته فكان في لحمه قصور من حيث المعنى
فكان صرف مطلق الاسم الى ما له قوة اولى من صرفه الى ما فيه قصور وان كان الاسم له حقيقة كاسم الوجود بالجوهر اولى منه بالعرض وان كان الاسم له حقيقة
لقصور العرض في معنى الوجود لعدم ثباته ولتوقفه على وجود الجوهر توضيحه انه لا يذكر الا بقرينة للقصور الذي ذكرنا فلا يدخل تحت مطلق الاسم كصلوة
الجنازة لما لم يذكر الا بقرينة للقصور فيها لا يتناوله مطلق اسم الصلوة كذا في عامة نسخ اصول الفقه وشروح هذا الكتاب ولقائل ان يمنع كونه اسما
معنويا وكونه ماخوذا مما ذكر بل الملحمة ماخوذة من اللحم لان القتال لما اشتد صار سببا لكثرة اللحم بكثرة القتلى وكذا التحم القتال ماخوذ منه ايضا لما ذكرنا فلا يكون
له ماخذ يدل على الشدة والقوة وعامة العلماء تمسكوا في هذه المسئلة بالعرف فقالوا انه لم يستعمل استعمال اللحم في المباحات وبايعه لا يسمى لحاما و
العرف في اليمين معتبر فتخصص العموم به كما يخصص الراس في قوله لا ياكل راسا براس الغنم والبقر ولم ينصرف الى راس البعير والعصفور بالاتفاق
وان كان راسا حقيقة وكذا اذا حلف اي وكما لا يحنث باكل لحم السمك في تلك المسئلة لا يحنث باكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة رح فيما اذا
حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له وعندهما يحنث باكلها وهو قول الشافعي رح وان نواها عند الحلف يحنث بالاجماع قالوا ان الفاكهة ما يوكل على سبيل التفكه
وهو التنعم وهذه الاشياء اكمل ما يكون من ذلك ومطلق الاسم يتناول الكامل وابو حنيفة رح يقول الفاكهة اسم مشتق من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى
فانقلبوا فاكهين اي متنعمين والتنعم زائد على ما به القوام والبقاء والعنب والرطب يتعلق بهما القوام وقد يجتزأ بهما في بعض المواضع والرمان في
معنى الدواء وقد يقع به القوام ايضا وهو قوت من جملة التوابل اذا ثبت فكان في هذه الاشياء وصف زائد وهو الغذائية وقوام البدن بها فلهذه
الزيادة لا يتناولها مطلق اسم الفاكهة كما ان مطلق اسم اللحم لا يتناول لحم السمك والجراد للنقصان وهو معنى قوله القصور في المعنى المطلوب اي من اللحم وهو القوة
في الاول وهو لحم السمك والزيادة في المعنى المطلوب من الفاكهة وهو التفكه في الثاني وهو العنب ولا يلزم على ما ذكرنا دخول الطرار تحت اسم السارق
مع ان كان في فعله وصف زائد وهو القطع عن اليقظان لانا اثبتنا الحكم فيه بدلالة النص من غير مناقضة يلزم فان تلك الزيادة مكملة لمعنى السرقة كالضرب
والشتم مكملان لمعنى الايذاء فاما الاسم هاهنا فواقع على ما هو تبع والزيادة هاهنا مغيرة لمعناه وهو التبعية اذ الاصالة تنافي التبعية فلذلك لا يصح دخول هذه
الاشياء تحت مطلق الاسم وذكر في التحفة والمغني وغيرهما ان مشائخنا قالوا هذا اختلاف عرف وزمان فابو حنيفة رح افتى على حسب عرف زمانه فانهم
كانوا لا يعدونها من الفواكهات وتغير العرف في زمانهما وفي عرفنا ينبغي ان يحنث في يمينه ايضا بالاتفاق قوله وما الصريح فكذا لم يبين الشيخ رح
تفسيره لحصول المقصود ببيان النظائر وهو ما ظهر المراد منه ظهورا تاما بالاستعمال واحترزنا بالظهور التام عن الظاهر اذ الظهور فيه ليس بتام
لبقاء الاحتمال وبالاستعمال عن النص والمفسر لان ظهورهما بقرائن لفظية لا بالاستعمال وهو فعيل بمعنى فاعل من صرح يصرح صراحة وصروحا

اذا خلص وانكشف وكانه لخلوصه عن محتملاته في العرف سمي به وحكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم بعين الكلام اي بنفسه وقيامه اي قيام الكلام او الصريح
مقام معناه سواء كان حقيقة او مجازا من غير نظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد حتى استغنى اي الصريح في اثبات حكمه عن العزيمة اي النية
لان الحاجة الى النية لتميز بعض محتملات اللفظ عن البعض فاذا تعين الواحد من المحتملات مرادا بالاستعمال لم يبق اليها حاجة فاذا اضاف
الطلاق او العتاق مثلا الى المحل فباي وجه اضافهما يثبت الحكم حتى لو قال يا طالق او يا حر او انت طالق او انت حر او طلقتك او حررتك
يكون ايقاعا نوى او لم ينو لان عينه اقيمت مقام معناه في ايجاب الحكم لكونه صريحا فيه وكذا لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت
حر او انت طالق يثبت العتق والطلاق لما ذكرنا اما لو اراد ان يصرف الكلام بالنية عن موجبه الى محتمله فله ذلك فيما بينه وبين الله تعالى
فاذا نوى في قوله انت طالق رفع القيد حسا يصدق ديانة لا قضاء قوله وحكم الكناية كذا الكناية ما استتر المراد به بالاستعمال اي يحصل
الاستتار به بان استعمله قاصد الاستتار فانه قد يكون مقصودا وان كان معناه ظاهرا في اللغة ولا يقال ان هاء الكناية وسائر
اسماء الضمير كنايات بالوضع لا بالاستعمال فلا تكون داخلة في هذا التعريف لانا نقول انها انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق
الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكني عنه بهو كما يكني عنه بابي فلان لا انها كنايات قبل الاستعمال فكما ان الالفاظ الموضوعة
لا يكون حقيقة قبل الاستعمال لا يكون هذه الالفاظ كنايات قبل الاستعمال فيكون داخلة في التعريف وقيل هي ترك التصريح بذكر الشيء الى
ذكر ما هو ملزومه لينتقل عن المذكور الى المتروك كما تقول فلان طويل النجاد لينتقل منه الى ما هو ملزومه وهو طول القامة والفرق بين المجاز
والكناية من وجهين احدهما ان الكناية لا ينافي ارادة الحقيقة بلفظها فلا يمتنع في قولك فلان طويل النجاد ان تريد طول نجاده من غير ارتكاب
تاويل مع ارادة طول قامته والمجاز ينافي ذلك فلا يصح في نحو قولك في الحمام اسد ان تريد معنى الاسد من غير تاويل والثاني ان مبنى الكناية
على الانتقال من اللازم الى الملزوم ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم كذا في المفتاح وقيل في الفرق بينهما انه لا بد في المجاز من اتصال
وتناسب بين المحلين وفي الكناية لا حاجة اليه فان العرب يكني عن الحبشي بابي البيضاء وعن الضرير بابي العيناء ولا اتصال بينهما بل بينهما تضاد ثم حكم
الكناية ان لا يجب العمل به اي بلفظ الكناية الا بالنية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال لانه اي لفظ الكناية مستتر المراد فكان في ثبوت المراد تردد
فلا يوجب الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار والتردد وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا اي من نظائر الكناية المجاز الذي لم يتعارف بين الناس لان المتكلم استعمله
في غير موضوعه مستتر المراد عن السامع فصار المراد في حقه في حيز التردد فكان كناية فاما اذا صار متعارفا فقد صار صريحا مثل قوله لا اضع قدمي في دار
فلان فانه عبارة عن الدخول مجازا وشاع استعماله فيه فصار صريحا قوله وسمي البائن والحرام ونحوهما مثل قوله حبلك على غاربك الحقي باهلك انت
بتة بتلة كنايات الطلاق مجازا لا حقيقة لان الكناية مستترة المراد والمعنى وهذه الالفاظ معلومة المعاني غير مستترة على السامع لان كل واحد
من اهل اللسان يعلم معنى البائن والحرام والبتة ونحوها فلا يكون كنايات حقيقة ثم بين وجه تسميتها كنايات بطريق المجاز بقوله لكن الابهام فيما يتصل
به ويعمل فيه والضمير في به وفيه راجع الى ما والاستدراك متصل بقوله معلومة المعاني يعني انها وان كانت معلومة المعاني فالابهام واقع في المحل الذي
يتصل هذه الالفاظ به وتعمل فيه لان البائن مثلا يدل على البينونة ولا بد لها من محل يحله ويظهر اثرها فيه ومحلها الوصلة وهي مختلفة متنوعة قد يكون بالنكاح
وقد يكون بغيره فاستتر المراد بالنسبة الى المحل الذي يظهر اثرها فيه لانا لا ندري اي محل اراده وان كان معناه الذي هو مراد معلوما في نفسه قوله
فكذلك اي فلهذا الابهام الذي بيناه شابهت هذه الالفاظ الكنايات الحقيقة فسميت هذه الالفاظ بذلك اي باسم الكناية مجازا ولهذا الابهام الذي
ذكرنا احتيج فيها الى النية ليتعين البينونة عن وصلة النكاح عن غيرها اذ النية لتعيين بعض المحتملات عن البعض فاذا ازال الابهام بالنية بان نوى

البينونة عن وصلة النكاح ظهر اثر البينونة فيهما وكان اللفظ عاملا بنفسه وهو معنى قوله وجب العمل بموجباتها اي بمقتضيات هذه الالفاظ بانفسها من غير ان
تجعل عبارة عن صريح الطلاق وكناية عنه كما قال الشافعي رح فان قيل لا نسلم انها سميت كنايات مجازا بل هي كنايات حقيقة لان الكناية ما هو مستتر المراد
على ما ذكرنا واذا قال انت علي حرام فالمراد مستتر على السامع بدون القرينة الدالة عليه فكان داخلا في حد الكناية بل الاستتار فيه اقوى منه في قوله طويل
النجاد لانه يمكن ان يتوصل الى مراد المتكلم وهو طول القامة بالتأمل في قرائن الكلام ولا يمكن ان يتوصل الى المراد في قوله انت علي حرام الا بالبيان من جهة المتكلم
بمنزلة المجمل وقوله وهذه الكلمات معلومة المعاني لا يجديه نفعا لانها وان كانت معلومة المعاني مستترة المراد وكل كناية بهذه المثابة فان قوله طويل النجاد
كثير الرماد معلوم المعنى لغة ولكنه مستتر المراد قلنا قد ذكرنا ان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم فانك في قولك طويل النجاد وكثير الرماد تنتقل من
طول النجاد الى طول القامة ومن كثرة الرماد الى ملزومه وهو الجود وهذا هو الاصل في الكنايات وليس في هذه الالفاظ الانتقال من معانيها الى شيء آخر فان في
قولك انت بائن او انت حرام لا تنتقل من البينونة والحرمة الى شيء آخر بل تقتصر عليهما اذ لم يكن شيء آخر هو المراد سواهما فلما لم يوجد فيها الانتقال الى شيء آخر لا يكون كنايات
حقيقة ولا نسلم على ما بينا ان ما هو المراد منها مستتر على السامع فان المراد منها البينونة والحرمة والقطع ونحوها وهو معلوم للسامع الا ان محل عملها مستتر
عليه كما بينا فلا يكون ما هو المراد مستترا مطلقا بخلاف قوله طويل النجاد فان طوله ليس بمقصود اصلا بل المقصود الكلي طول القامة وذلك مستتر فتبين بما ذكرنا
انه اراد بقوله معلومة المعاني المعاني التي هي المراد للمتكلم يعني انها معلومة المراد والاستتار في محل عملها فيخرج به عن حد الكناية قوله ولذلك اي ولان هذه
الالفاظ عاملة بنفسها من غير ان تجعل كناية عن صريح الطلاق جعلناها بوائن كما يدل عليه معانيها وهو مذهب علي رض وزيد بن ثابت رض وقال الشافعي رح الواقع بها
طلقات رجعية وهو مذهب عمر رض وعبد الله بن مسعود رض والخلاف راجع الى ان ما يملك الزوج ايقاعه نوع واحد عنده وهو الطلاق فاما ايقاع البينونة فليس اليه
وانما يقع حكما لسقوط العدة او لثبوت الحرمة الغليظة او لوجوب العوض لان الله تعالى ذكر الطلاق بغير بدل وشرع بعده الرجعة وذكر الطلاق ببدل و
لم يذكر بعده الرجعة وذكر الثلاث وبين انها لا تحل له بعد فاثبات الطلاق القاطع للرجعة بغير بدل يكون على خلاف النص واذا لم يكن له ولاية ايقاع البائن عينا كانت
هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق حقيقة اذ لا يمكن ان تجعل عاملة بنفسها فيكون الواقع بها رجعيا وعندنا الطلاق نوعان رجعي وبائن فكما يملك الزوج ايقاع الرجعي
يملك ايقاع البائن لان الابانة تصرف من الزوج في ملكه كايقاع اصل الطلاق وذلك لان الطلاق انما صار مملوكا بالنكاح للحاجة الى التفصي عن عهدة الملك
وذلك بالطلاق والابانة جميعا وكذلك الابانة مملوكة قبل الدخول بملك النكاح وبالدخول يتأكد ملكه فلا يبطل ما كان ثابتا له من ولاية
الابانة وكذا يملك الاعتياض عن ازالة الملك وانما يملك الاعتياض عما هو مملوك له فثبت ان الابانة في ولايته ووجب جعل هذه الالفاظ عاملة بنفسها اذ لا ضرورة في
العدول عن حقائقها الى جعلها كنايات عن الطلاق فلذلك كان الواقع بها بوائن وما استدل به الخصم راجع الى ان لا دليل على كون الابانة مشروعة
والاحتجاج بلا دليل ساقط وقد اقمنا الدليل على ذلك قوله الا في قوله اعتدي استثناء من قوله سمي البائن والحرام ونحوهما كنايات الطلاق مجازا او من قوله
وجب العمل بموجباتها من غير ان تجعل عبارة عن الصريح اي الا في قوله اعتدي فانه يجعل عبارة عن الصريح وكناية عنه بطريق الحقيقة لانه لما تعذر اعمال اللفظ
بحقيقته يجعل كناية عن الطلاق لان الاعتداد من لوازمه على ما هو الاصل فيكون اعتدي ذكر اللازم وارادة الملزوم كما قال الشافعي رح في سائر الالفاظ وهذا
يقع الطلاق به في غير المدخول بها بمنزلة قوله انت واحدة ويجوز ان يكون استثناء من قوله جعلناها بوائن يعني الواقع بهذا اللفظ عند النية تطليقة رجعية
لا بائنة لان وقوع البينونة باعتبار دلالة اللفظ عليها بحقيقته وحقيقة هذا اللفظ للحساب يقال اعتد مالك اي احسب عدد مالك ولا اثر للحساب في قطع النكاح وازالة
الملك فلا يمكن ان يجعل عاملا بنفسه الا ان قوله اعتدي محتمل في نفسه يجوز ان يكون المراد منه اعتدي نعم الله تعالى عليك او اعتدي الدراهم او اعتدي من النكاح اي احصي الاقراء
فاذا نوى الاقراء زال الابهام بالنية ووجب ما ثبت بهذا اللفظ الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء لانه لما امرها بالاعتداد ولم يكن وجوبها قبل لا بد من تقديم

فالجملة ليصح الامر به فقدم الطلاق عليه ضرورة صحة الامر والضرورة ترتفع باثبات اصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصف زائد وهو البينونة
فلذلك كان الواقع به رجعيا ولا يقع اكثر من واحدة وان نوى وقبل الدخول بها جعل مستعارا محضا عن الطلاق اي للطلاق او عبارة عنه
لانه لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء اذ لا بد للمقتضي من ثبوت المقتضى ولا دخول للمقتضي ههنا وهو اعتداد لانه غير ثابت
قبل الدخول بالنص والاجماع فجعل مستعارا محضا عن الطلاق اي للطلاق لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد
فجاز ان يستعار الحكم لسببه وفي قوله محضا اشارة الى ان في اثبات الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء
جهة من المجاز من حيث انه ليس بمذكور حقيقة وان كان فيه جهة الحقيقة ايضا من حيث انه بمنزلة المنطوق فاما اثباته
قبل الدخول فمجاز محض ليس فيه جهة الحقيقة لانه ليس بمنطوق تحقيقا ولا تقديرا فان قيل كيف جوزتم ههنا
استعارة المسبب للسبب وقد انكرتموها فيما تقدم قلنا قد بينا ان المسبب اذا كان مختصا بالسبب جازت الاستعارة
من الطرفين يؤكده ما ذكره الشيخ فخر الاسلام في بعض مصنفاته ان الطلاق يوجب العدة على ما عليه الاصل
لا ينفك العدة عن الطلاق ولا الطلاق عن العدة على ما هو الاصل في النكاح اذ النكاح للدخول لا لعدم
الدخول وكان الدخول فيه اصلا لا عارضا والسبب اذا كان متصلا بالحكم كاتصال المسبب بالسبب يجوز ان
يعبر باحدهما كناية عن الآخر كما في قوله تعالى اخبارا اني اراني اعصر خمرا او كما في العلة مع الحكم ولا يقال العدة لا تختص به فانها تجب على ام الولد
من غير طلاق وتجب بالوفاة وليس بطلاق لانا نقول لما صارت هي فراشا اخذت حكم المنكوحة واخذ زوال هذا الفراش شبها بالطلاق
فاوجب العدة لانها ثبتت بالشبهة والواجب بالوفاة تربص زمان مقدر لا اعتداد الاقراء الثابت بقوله اعتدي وكلامنا فيه كذا
قيل او نقول المراد من السبب العلة كما يقال النكاح سبب الحل والبيع سبب الملك والمراد العلة وهو الطلاق علة لوجوب العدة في وضع
الشرع وفي قوله فاستعير الحكم لسببه اشارة اليه اذ الحكم يذكر في مقابلة العلة والمسبب في مقابلة السبب وحيث لم يقل فاستعير المسبب لسببه دل انه
اراد به العلة لا يقال عليه تخلف الحكم عنه في غير المدخول بها لان ذلك لفوات الشرط وهو الدخول وذكر في بعض الشروح انه لا يصح ان يجعل
اعتدي مستعارا للطلاق لانه اما ان يجعل عبارة عن قوله انت طالق او مطلقة او طلقتك او طلقي نفسك لا يجوز الثلاثة الاول للاختلاف في الصيغة
لان اعتدي امر والاول والثاني ليسا بفعلين فضلا عن الامر والثالث انشاء او اخبار وليس بامر ولا بد للاستعارة التوافق في الصيغة
وكذا الرابع لانه لو قال لها طلقي نفسك لا يقع الطلاق بهذا اللفظ وان نوى واجيب عنه بانا نجعله مستعارا لقوله كوني طالقا وذلك يوجب وقوع الطلاق
والظاهر ان تقدير الكلام اعتدي لاني طلقتك فاكتفى بذكر الحكم عن السبب فكان من باب الاضمار وانه من انواع المجاز اليه اشير في المبسوط وغيره قوله وكذلك
اي وكقوله اعتدي استبرئي رحمك لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدي اذ هو تصريح بما هو المقصود من العدة لان طلب الاستبراء يحتمل ان يكون للوطي وطلب
الولد ويحتمل ان يكون للتزوج بزوج آخر فاحتاج الى النية فاذا وجدت النية ثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبله استعارة كما بينا وقد جاءت السنة
يعني ما ذكرنا مؤيد بالسنة ومستفاد منها فان النبي صلى الله عليه وسلم قال لسودة بنت زمعة [illegible] اعتدي ثم راجعها وذلك حين دخل النبي عليه السلام
عليها وهي تبكي على من قتل من اقاربها يوم بدر وترثيهم باشعار اهل مكة فكره النبي صلى الله عليه وسلم ذلك منها فقال لها اعتدي فندمت
على ذلك واستشفعت الى النبي عليه السلام ووهبت نوبتها لعائشة رض وقالت اني اكتفي بان ابعث من ازواجك يوم القيمة فراجعها
النبي صلى الله عليه وسلم قوله وكذلك انت واحدة يعني ومثل قوله اعتدي قوله انت واحدة في انه يقع به طلاق رجعي عند النية ولا يقع

به الاكثرين واحدة وان نوى وقال الشافعي لا يقع بهذا اللفظ شيء وان نوى لان واحدة صفة لها وهي لا تحتمل طلاقا فلغت النية كما اذا قال
لها انت قاعدة ونوى الطلاق الا انا نقول يجوز ان يكون قوله واحدة نعتا لها اي واحدة عند قومك ومنفردة عندي ليس معك غيرك او نعتا
لها بالتفرد في الحسن والجمال ويحتمل ان يكون نعتا لتطليقة بطريق حذف الموصوف واقامة الوصف مقامه كقولك اعطيته جزيلا اي عطاء جزيلا او بطريق
حذف المضاف والمضاف اليه واقامة صفة المضاف اليه مقامهما اي انت ذات تطليقة واحدة وله نظائر كقول كعب بن زهير شعر وما سعاد
غداة البين اذ رحلوا الا اغن غضيض الطرف مكحول اي الا مثل غزال اغن فلا يقع الطلاق بدون النية فاذا نوى صار كانه قال انت تطليقة
واحدة او ذات تطليقة واحدة ولو قال هكذا ونوى طلاقا صح فكذا هنا الا انه لا يكون تطليقة ولكن يكون لما القا تطليقة فتقع تطليقة
قائمة مقام طالق فتقع نعتة كذا في الاسرار والمبسوط وذا انت في التهذيب ولو قال لها انت واحدة ونوى الطلاق ثنتين او ثلثا فيه
وجهان احدهما لا يقع الا واحدة لان منويه خلاف ملفوظه والطلاق يقع باللفظ ومراعاة اللفظ اولى والثاني وهو الاصح يقع ما نوى ومعنى واحدة
متوحدين منى بهذا العدد فكان ما ذكر اصحابنا غير ماخوذ عندهم وعن بعض مشايخنا رح انه اذا رفع الواحدة لا تطلق وان نوى لانها
لا تصلح نعتا للطلقة فتصير خبر المبتدأ وان نصبها تطلق من غير نية لانها لا تصلح الا نعتا للطلقة فلا يحكم لها فلا يحتاج الى النية والمختار ان
حكم الكل واحد في الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب كان دلالة على الصريح اي صريح الطلاق اذ لا حاجة الى اضمار شيء آخر
سواه فكان معنا الترجيح لا عاملا بموجبه اذ موجبه التوحيد ولا اثر له في البينونة وقطع النكاح بخلاف البائن ونحوه على ما بينا **قوله** ثم الاصل
في الكلام هو الصريح لان الكلام موضوع للافهام والصريح هو التام في هذا المقصود والكناية قاصرة في هذا المعنى لتوقف حصول المقصود فيها على
النية فكان الاول هو الاصل وظهر هذا التفاوت فيما يندرئ بالشبهات مثل الحدود حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد لا يستوجب
العقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح فاذا قال جامعت فلانة او واقعتها او وطيتها لا يحد ما لم يقل نكتها او زنيت بها وكذا لو قال لامرأة جامعك فلان
جماعا حراما او قال لرجل فجرت فلانة او جامعتها لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا وكذا لو عرض بالزنا فقال لما انا فلست بزان ولا امي
زانية لا يجب عليه حد القذف عندنا خلافا لمالك رح لانه ان تصور معنى القذف بهذا اللفظ فهو بطريق المفهوم والمفهوم ليس بحجة **قوله** والقسم
الرابع في كذا قيل الاقسام المتقدمة اقسام النظم وهذا قسم المعنى بدليل ان الشيخ ذكر النظم في الاقسام المتقدمة فقال في وجه النظم في وجه
البيان بذلك النظم في استعمال ذلك النظم فتعين هذا القسم للمعنى ولان الدلالة والاقتضاء من اقسام المعنى ظاهر وكذا كون العبارة والاشارة
لان العبارة وان كان نظما الا ان نظر المستدل الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما ثبت بالمعنى دون النظم نفسه فان اباحة قتل المشركين
مثلا ثبتت بالمعنى الثابت بقوله تعالى فاقتلوا المشركين لا بعين النظم الا ان المعنى لما كان مفهوما من النظم سمي الاستدلال به استدلالا بالعبارة وهو
في الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصلح ان يكون من اقسام المعنى بهذا الطريق ويجوز ان يكون جميع الاقسام للنظم والمعنى جميعا
على ان يكون بعض الاقسام للنظم وبعضها للمعنى من غير ان تعين القسم الرابع له فيكون الدلالة والاقتضاء راجعين الى المعنى والباقي الى النظم
ويحتمل ان يكون النظم والمعنى داخلين في كل قسم اذ هو في بيان اقسام القران الذي هو النظم والمعنى جميعا فكان الخاص اسما للنظم باعتبار
معناه وكذا العام وسائر الاقسام وعلى هذا الوجه يمكن ان يجعل الدلالة والاقتضاء من اقسام النظم والمعنى ايضا لان المعنى فيهما لا يفهم بدون
النظم وهذه الاوجه كلها لا تخلو من تكلف والله اعلم بحقيقة مراد المصنف ثم الشيخ رح عد معرفة وجوه الوقوف من اقسام الكتاب وفيه تسامح
لان معرفتها ليست من الكتاب ولكن لما لم تفد هذه الاقسام بدون المعرفة والوقوف على معانيها عدت معرفة وجوه الوقوف من اقسام

الكتاب مسامحة الاستدلال المذهب من الاثر الى المؤثر وقيل على العكس والمراد ههنا والعبارة لغة تفسير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا اعبرها عبارة
اي فسرتها وكذا عبرتها وعبرت عن فلان اذا تكلمت عنه فسميت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لانها تفسر ما في الضمير الذي هو مستور كما ان المعبر
يفسر ما هو مستور وهو عاقبة الرؤيا ولانها تحكي عما في الضمير واعلم انهم يطلقون اسم النص على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان
ظاهرا او مفسرا حقيقة او مجازا خاصا او عاما اعتبارا منهم بالغالب لان عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص فهذا هو المراد من النص في
هذا القسم دون ما تقدم تفسيره وكان المتمسك في اثبات الحكم بظاهر او مفسر او خاص او عام او صريح او كناية استدلالا بعبارة النص لا بغيره
وعبارة النص عينه ولهذا قال القاضي الامام ابو زيد الثابت بعين النص ما اوجبه نفس الكلام وسياقه فكانت هذه الاضافة من قبيل قولك جميع
القوم وكل الدراهم ونفس الشيء قوله اما الاول اي الوجه الاول فما سيق الكلام له واريد به قصدا والضمير في له واريد به يرجع الى ما وفي به الى الكلام وقوله سيق
الكلام له تعرض في جانب اللفظ واريد به قصدا التعرض للمعنى توكيدا ثم الاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر ما سيق الكلام له كذا ذكره فخر الاسلام
وهو معمول المجتهد كما لو قيل الصلوة فريضة لقوله تعالى اقيموا الصلوة والزنا حرام لقوله عز ذكره ولا تقربوا الزنا فهذا واستدلاله هو العمل بظاهر
النص والاستدلال بعبارته فتبين بهذا ان المذكور في الكتاب تفسير الثابت بعبارة النص الذي هو لازم الاستدلال بالعبارة لا تفسير نفس الاستدلال
واعلم ان دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلث مراتب احديها ان يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود الاصلي منه كالعدد في قوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث وربع والثانية ان يدل على معنى ولا يكون مقصودا اصليا فيه كاباحة النكاح من هذه الاية والثالثة ان يدل
على معنى هو من لوازم مدلول اللفظ وموضوعه كانتفاء بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب الحديث فالقسم الاول مسوق [illegible]
والقسم الاخير ليس بمسوق اصلا والمتوسط مسوق من وجه وهو ان المتكلم قصد الى التلفظ به لافادة معناه غير مسوق من وجه وهو انه ما
ساقه لاتمام بيان ما هو المقصود الاصلي اذ الانباني له ذلك الا به توضيح الفرق بين القسمين الاخيرين ان المتوسط يصلح ان يصير مقصودا اصليا في
السوق بان انفرد عن القرينة والقسم الاخير لا يصلح لذلك اصلا واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد ههنا من كون الكلام مسوقا للمعنى ان يدل على مفهومه
مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لم يكن وفيما سبق في بيان النص والظاهر المراد من كونه مسوقا ان يدل على مفهومه مقيدا بكونه مقصودا اصليا فدخل
القسم المتوسط في المسوق ههنا ولم يدخل فيه فيما سبق فاذا تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء كان استدلالا بعبارته لا
باشارته قوله والاشارة اي الثابت بالاشارة ما ثبت بنظم الكلام اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان مثل الثابت بالعبارة الا انه الضمير عائد
الى ما اي لكن ذلك الثابت لم يسق له الكلام وقيل في تفسير اشارة النص هي دلالة نظم الكلام لغة على ما ضمن فيه من المعنى غير مقصود ونظيره من المحسوس
ان ينظر الانسان الى شخص مقبل عليه ويدرك غيره بلحظاته يمنة ويسرة فكان ادراك الملتبس مقصودا بالنظر مع ادراك ما هو المقصود من كمال قوة الابصار
كذلك سوق ما ليس بمقصود بالكلام في ضمن ما هو المقصود منه من محاسن الكلام واقسام البلاغة كما في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين الاية الثابت
بالعبارة استحقاقهم سهما من الغنيمة لانه بدل من قوله ولذي القربى واليتمى والمسكين وابن السبيل بتكرير العامل وعطف على الاول بغير
واو كما يقال هذا المال لزيد لبكر لعمرو كذا في التيسير وعلى الوجهين السوق لبيان مصارف الخمس وفي هذا الكلام اشارة الى ان الذين هاجروا من
مكة قد زالت املاكهم عما خلفوا بها باستيلاء الكفار عليها لانه تعالى وصفهم بالفقراء مع انهم كانوا اغنياء بمكة بدليل قوله عز ذكره اخرجوا من ديارهم واموالهم
والفقر على الحقيقة بزوال الملك لا ببعد اليد من المال لان ضده الغناء وهو ملك المال لا قرب اليد منه الا ترى ان ابن السبيل غني حقيقة وان
بعدت يده عن المال لقيام الملك ولهذا وجب عليه الزكوة والمكاتب فقير حقيقة وان اصاب الاغنياء لعدم الملك حقيقة فعرفنا بهذه الاشارة

ان استلائهم على مال المسلم بشرط الاحراز سبب للملك اذ لو لم يكن كذلك لسماهم ابناء السبيل لانه اسم لمن بعدت يده من المال مع قيام الملك
غير ان الشافعي رح لم يعمل بهذه الاشارة فاما بانه تعالى انما سماهم فقراء ولم يسمهم ابناء السبيل لانه اسم لمن له مال في وطنه وهو بعيد عنه ويطمع ان يصل
اليه وانهم لم يكونوا مسافرين بالمدينة بل توطنوا بها وانقطعت اطماعهم عن اموالهم بالكلية فلم يستقم ان يسموا ابن السبيل ولكنهم لما كانوا
محتاجين حقيقة وانقطعت عنهم ثمرات اموالهم وان كانت باقية على ملكهم صحت تسميتهم فقراء تجوزا كانه لا مال لهم اصلا كما صحت تسمية الكافر اصم وابكم واعمى
وعديم العقل في قوله تعالى صم بكم عمي فهم لا يرجعون بهذا الطريق لكنا نقول صرف الكلام الى المجاز مع امكان العمل بالحقيقة خلاف الاصل فلا يصار اليه
من غير ضرورة ودليل يصرفه اليه قوله وهما اي العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته لان الثابت بكل واحد ثابت بنفس النظم وفي
بعض الشروح هما سواء في ان يثبت الحكم بهما قطعا الا ان الاول اي الوجه الاول وهو الثابت بالعبارة احق بالعمل به عند التعارض لكونه
مقصودا بالسوق من الثابت بالاشارة لكونه غير مقصود به مثاله قوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات العقل والدين فقيل وما
نقصان دينهن قال تقعد احداهن في قعر بيتها شطر دهرها اي نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى
ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي رح وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلي رض عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلاثة
ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجح على الاشارة قوله واما دلالة النص اي الثابت بدلالة فما ثبت اي الحكم الذي ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطا
اي بمعناه اللغوي دون معناه الشرعي المستخرج بالاستنباط قال الشيخ العلامة فخر الاسلام رح في بعض مصنفاته ليس المراد منه المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم
فان ذلك من قبيل العبارة وانما المراد به المعنى الذي ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من اسم الضرب لغة لا شرعا بدليل ان كل لغوي
يعرف ذلك المعنى ثابتا بالضرب لغة وذكر ايضا ان دلالة النص ما يعرفه اهل اللغة بالتامل في معاني اللغة مجازها وحقيقتها وذكر غيره ان دلالة
النص هي فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده وقيل هي الجمع بين المنصوص وغير المنصوص بالمعنى اللغوي قيل اي المعنى الذي
عرف بمعنى اللفظ الموضوع له او بالاجماع انه متعلق الحكم المنصوص عليه كما عرف بالمعنى اللغوي التافيف وهو اظهار التبرم والاساءة بالتلفظ بكلمة اف
ان المعنى الموجب للحرمة هو الايذاء فيثبت الحكم في الشتم والضرب به وكما عرف بالاجماع ان المعنى الموجب للرجم في حق ماعز هو الزنا بعد الاحصان فيثبت الحكم
في حق غيره بالدلالة وقوله لا استنباطا اشارة الى رد قول من زعم انه قياس واعلم ان الحكم انما يثبت بالدلالة اذا عرف المعنى المقصود من الحكم
المنصوص عليه كما عرف ان المقصود من تحريم التافيف كف الاذى عن الوالدين لان سوق الكلام لبيان احترامهما فيثبت الحكم في الضرب والشتم بطريق
التنبيه وكما عرف ان الغرض من تحريم اكل مال اليتيم في قوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما ترك التعرض لها فيثبت الحكم في الاحراق
والاهلاك ولولا هذه المعرفة لما لزم من تحريم التافيف تحريم الضرب اذ قد يقول السلطان للجلاد اذا امره بقتل ملك منازع له لا تقل له اف ولكن
اقتله لكون القتل اشد في دفع محذور المنازعة من التافيف وقد يقول الرجل والله ما قلت لفلان اف وقد ضربه والله ما اكلت مال فلان وقد احرقه
فلا يحنث ولما توقف ثبوت الحكم بالدلالة على معرفة المعنى ولا بد في معرفته من نوع نظر ظن بعض اصحابنا واصحاب الشافعي وغيرهم ان الدلالة قياس
جلي لان ثبوت الحكم لما توقف على معرفة المعنى وقد وجد اصل كالتافيف مثلا وفرع كالضرب وعلة جامعة مؤثرة كدفع الاذى يكون قياسا اولا معنى للقياس
الا ذلك لكنه لما كان ظاهر المعنى جليا فاشار الشيخ رح الى الفرق بان المعنى في الدلالة لغوي وفي القياس شرعي فان معنى الايذاء من التافيف في قوله
تعالى فلا تقل لهما اف مفهوم لغة كما ان المعنى الايلام من الضرب فانه اذا قيل اضرب فلانا او قيل لا تضربه يفهم منه لغة ان المقصود ايصال الالم بهذا الفعل
اليه او منعه عنه ولهذا لو حلف لا يضربه فضربه بعد الموت لا يحنث ولو حلف ليضربه فلم يضربه الا بعد الموت فلم يبر لفقد معنى الاذى من التافيف

مفهوم لغة والحكم متعلق بها لا بصورة حتى ان من لم يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ او كان من قوم هذا في نعتهم اكرام لم يثبت الحرمة في حقه
ولما تعلق الحكم بالايذاء في التافيف معنا في التقدير كان قيل لا تؤذهما فيثبت الحرمة عامة بمعنى النص لا بالقياس وحاصل الفرق ان المعلوم
بالقياس نظري ولهذا اشترط في القايس اهلية الاجتهاد بخلاف ما نحن فيه فانه ضروري او بمنزلته لانا نجد انفسنا ساكنة اليه في اول سماعنا هذه
اللفظة ولهذا اشترك اهل الراي وغيرهم فيه فلا يكون قياسا لانتفاء شرطه والدليل على ان الدلالة ليست بقياس ان الاصل في القياس لا يجوز
ان يكون جزءا من الفرع بالاجماع وقد يكون في هذا النوع ما تخيلوه اصلا جزءا مما تخيلوه فرعا كما لو قال السيد لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على
منعه من اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة المنصوصة داخلة فيما زاد عليها وهذا النوع كان ثابتا قبل شرع القياس ولهذا اتفق اهل
العلم على صحة الاحتجاج به من مثبتي القياس ونفاته الا ما نقل عن داود الظاهري فعلم انه من الدلالات اللفظية وليس بقياس
ثم اوضح ما ذكر بقوله والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة يعني ان الثابت بالدلالة يضاف الى النص لا الى الراي كالثابت بالاشارة
حتى صح اثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص بالاتفاق وان لم يجز اثباتها بالقياس عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لا لان الدليل
فيه شبهة والحدود تندرئ بالشبهات فلا يثبت بما فيه شبهة لان مثل هذه الشبهة غير مانعة من الثبوت لاتفاق الناس على التعلق باخبار
الاحاد في الحدود والكفارات ولاجماعهم على صحة اثبات اسباب الحدود في مجالس الحكام بالبينات وفيها شبهة بل لان الحدود شرعت
عقوبة وجزاء على الجنايات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهرة بشهادة صاحب الشرع والكفارات شرعت ماحية للاثام الحاصلة
بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا لما عرف ولا مدخل للراي في معرفة مقادير الاجرام واثامها ومعرفة ما يحصل به ازالة
اثامها ومعرفة ما يصلح جزاء لها وزاجرا عنها ومقادير ذلك فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الراي بخلاف الاستدلال فانه
مبناه على المعنى الذي يقتضيه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع مثال اثبات الحدود بها ايجاب حد قطاع الطريق على الردء
لان عبارة النص اوجبت حد المحاربة وصورتها مباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق
وهذا معنى معلوم بالمحاربة لغة والردء مباشر لذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا في الغنيمة فيقام الحد على الردء بدلالة النص وايجاب
الرجم على غير ماعز ممن زنى في حالة الاحصان فانه روي ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم ومعلوم انه لم يرجم لانه ماعز وصحابي بل لانه
زنى في حالة الاحصان فيثبت هذا الحكم في حق غيره بدلالة النص وايجاب حد الزنا في اللواطة عند ابي يوسف ومحمد والشافعي على
ما عرف ومثال ايجاب الكفارات بها ايجاب الكفارة على من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة نص الاعرابي وهو معروف اذ وجوبها
عليه للجناية على الصوم لا لكونه اعرابيا فيجب على غيره عند وجود هذه الجناية ايضا وايجابها على المراة لمشاركتها اياه في معنى الجناية وايجابها
بالاكل والشرب لكونهما مثل الجماع في الجناية او اقوى منه لان الصبر عنهما اشد فان الانسان يمكن ان يصبر عن الجماع شهرا ولا يمكن ان يصبر
عن الاكل يوما على ما بيناه في الكشف قوله الا انها اي لكن الدلالة عند تعارض الاشارة والدلالة دون الاشارة لان في الاشارة
وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فتقابل المعنيان وبقي النظم سالما عن المعارض فترجحت الاشارة
فترجحت به ومثال تعارضهما ما قال الشافعي رحمه الله الكفارة تجب في القتل العمد لانها لما وجبت في الخطا للجناية مع قيام العذر بقوله تعالى
ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة الاية لان تجب في العمد كان اولى ويعارضها بقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
خالدا فيها فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل كل جزائه جهنم اذ الجزاء اسم للكامل التام على ما عرف فلو وجبت الكفارة

معه كان المذكور بعض الجزاء فلم يكن كاملا تاما فعرفنا بلفظ الجزاء ان من موجب النص انتفاء الكفارة فرجحنا الاشارة على الدلالة قوله واما
المقتضى فكذا الاقتضاء الطلب يقال اقتضى الدين وتقاضاه اى طلبه ثم الشرع متى دل على زيادة شئ فى الكلام لصيانته عن اللغو نحو
فالحامل على الزيادة وهو صيانة الكلام هو المقتضى والمزيد هو المقتضى ودلالة الشرع على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزيادة هو الاقتضاء كذا
ذكر بعض المحققين وقيل الكلام الذى لا يصح الا بالزيادة هو المقتضى وطلبه الزيادة هو الاقتضاء والمزيد هو المقتضى وما ثبت به حكم المقتضى
وتفسيره على ما ذكر فى الكتاب انه زيادة على النص اى المنصوص عليه والمراد حقيقة النص ثبت اى المقتضى او الزيادة على تاويل المزيد والجملة صفة لها وقوله
شرطا على انه مفعول له اى ثبت تلك الزيادة لا لمعنى ان يكون شرطا لصحة المنصوص وقوله لما لم يستغن اى المنصوص عليه عنه اى عن المقتضى او عن المزيد متعلق
بشرطا وقوله وجب تقديمه استئناف وقوله فقد اقتضاه النص فى معنى التعليل له اى وجب تقديم المقتضى او المزيد لاجل تصحيح المنصوص شرطا لان النص
اقتضاه اى طلبه لصحته فكان من شروطه وتقديم الشرط على المشروط واجب او لما لم يستغن مستانف ووجب تقديمه جوابه وقوله فقد اقتضاه النص بيان تسمية
بهذا الاسم يعنى لما لم يستغن النص عن تلك الزيادة وجب تقديمها عليه ليصح اذ الشرط يتقدم على المشروط لا بد لصحته فكان النص مقتضيا اياها فسميت
بهذا الاسم وهو المقتضى فصار المقتضى بحكمه اى مع حكمه حكمين للنص مضافين اليه لان حكم المقتضى تابع له وهو تابع للمقتضى فيكون المقتضى مضافا اليه بحكمه كالجملة
اذا وقع خبر المبتدأ جملة مركبة من مبتدأ وخبر كان المبتدأ الثانى مع خبره خبرا للاول كقولك زيد ابوه منطلق وكشراء القريب فانه موجب
للملك والملك فى القريب موجب للعتق بالنص فكان الملك مع حكمه وهو العتق مضافين الى الشراء حتى كان شراء القريب عتاقا وناب عن الكفارة
اذا نوى ولا يقال هذا يقتضى ان يكون المقتضى هو الاصل وتوقفه على المقتضى وافتقاره اليه يوجب ان يكون هو تبعا للمقتضى والشئ لا
لا يجوز ان يكون اصلا للشئ وتبعا له لانا نقول المراد من كون المقتضى اصلا انه لا يثبت فى ضمن المقتضى وانما يثبت ابتداء قصدا ومن تبعية
المقتضى انه يثبت ضمنا وتبعا له ولا يلزم من توقفه عليه تبعيته له كالصلاة توقفت على الوضوء وهى اصل له وليست تبعا وعلم بما ذكر
الشيخ رح جميع شرائط المقتضى فان ثبوته لما كان بطريق التبعية يلزم ان يكون صالحا للتبعية للمقتضى فاذا قال لعبده
اعتق هذا العبد عن كفارة يمينك لا يصح ولا يثبت عتق المامور بهذا الامر اقتضاء لصحته كما يثبت البيع اقتضاء لصحة قوله اعتق
عبدك عنى بالف لان اهلية الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يصح تبعا لبعض فروعها وكذا لا يجوز ان يجعل الكفار مخاطبين
بالشرائع عندنا بان يجعل الايمان ثابتا اقتضاء تصحيحا للخطاب بالشرائع لان الايمان اصل العبادات وراسها فلا يصلح تبعا لما
هو دونه وكذا لا يثبت الفعل الحسى بطريق الاقتضاء فى ضمن القول كالقبض فى قوله اعتق عبدك عنى بغير شئ حتى لو اعتقه
يقع عن المامور لا عن الامر عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله لان الفعل الحسى لا يصلح تبعا للقول فلا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء
ويلزم ان يكون ثابتا بشروط المقتضى لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية ولو اعتبر شرائط نفسه لصار مقصودا بنفسه فلزم اعتبار شرائط المتبوع
وهو المقتضى كالعبد يصير مقيما اذا كان فى غير موضع الاقامة بنية الاقامة من المولى وكذا الجندى بنية السلطان والمراة بنية الزوج وحتى
ان لا يتغير المذكور عند التصريح به اذ لو تغير صار التبع مبطلا للاصل وفساده ظاهر ويلزم ان لا يفتقر اليه اذا لو صرح به لما احتيج الى اثباته بالاقتضاء يكون ثابتا بشروط نفسه
لا بشروط المقتضى ومثاله المشهور قول الرجل لغيره اعتق عبدك عنى بالف درهم فان هذا الامر يقتضى الملك للامر لان الاعتاق لا يصلح بدون الملك بالنص وهو قوله
عليه السلام لا عتق فيما لا يملكه ابن ادم والملك يقتضى سببا فيثبت البيع سابقا على الاعتاق وصار كانه قال بع عبدك عنى بالف ثم كن وكيلى فى الاعتاق فاذا فعله
المامور كان العتق واقعا عن الامر ويجب الالف عليه ولكن لما ثبت البيع اقتضاء لم يعتبر فيه شرائط نفسه حتى لا يشترط فيه القبول ولا يثبت فيه خيار العيب ولا خيار الرؤية بل يثبت بشروط المقتضى

وهو الاعتاق فيعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو لم يكن اهلا له بان كان صبيا عاقلا قد اذن له وليه في التصرفات لم يثبت البيع بهذا ومثاله
من المنصوص قوله تعالى فتحرير رقبة فان التحرير لما لم يصح شرعا بدون الملك كان المراد فتحرير رقبة مملوكة فكان الملك ثابتا بطريق الاقتضاء قوله
والثابت به اي بالمقتضى يعدل اي يساوي الثابت بدلالة النص حتى كان الثابت به مضافا الى النص بحيث لا يعارضه القياس الا عند المعارضة
فان الثابت بالدلالة عند التعارض اقوى من الثابت بالمقتضى لانه ثابت بالمعنى اللغوي فكان ثابتا بالنص من كل وجه والمقتضى ليس من موجبات
الكلام لغة وانما يثبت شرعا للحاجة الى اثبات الحكم به فكان ضروريا ثابتا من وجه دون وجه اذ هو غير ثابت لغة وانما لضرورة تصحيح الكلام فكان الاول اقوى
وما وجدنا لتعارض المقتضى والدلالة مثالا فلا حاجة لصحة الاصل بعد اقامة الدليل عليه الى ايراد المثال بل ايراد المثال للمبالغة في الايضاح والتقريب
وقد تحمل بعض الشارحين ايراد المثال فيه فقال اذا باع من اخر عبدا بالف درهم ثم قال البائع للمشتري قبل نقد الثمن اعتق عبدك هذا عني بالف درهم فاعتقه
لا يجوز البيع لان دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن ارقم في شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن يوجب ان لا يجوز والاقتضاء يدل على الجواز فترجح الدلالة
على الاقتضاء قال وانما قلنا انه دلالة لان ثبوت الحكم في حق غير زيد كان بمعنى النص لا بالنظم كثبوت الرجم في حق غير ماعز ولكن لقائل ان يقول لا نسلم المعارضة
لان شرط المعارضة التساوي في الحجتين ولا تساوي لان المقتضى الذي قام المقتضى به كلام الآمر والدلالة ثابتة بالاثر فانى يتعارضان ولان عدم الجواز فيما ذكر من
الصورة ان ثبت ليس لترجح الدلالة على المقتضى فانهما لو صرحا بالبيع بان قال المشتري بعت هذا العبد منك بالف درهم وقال البائع قبلت لا يجوز ايضا
بل لان موجب ذلك النص عدم الجواز من غير معارضة اخر اياه فلا يكون نظيرا لمعارضة الدلالة المقتضى قوله وقد يشكل على السامع الى اخره اعلم ان عامة
الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وغيرهم رحمهم الله جعلوا المحذوف من باب المقتضى ولم يفصلوا بينهما فقالوا في تعريف المقتضى جعل غير المنطوق
منطوقا لتصحيح المنطوق وانه يشمل الجميع ثم اختلفوا في عمومه فذهب اصحابنا جميعا الى انتفاء العموم عنه وذهب الشافعي رحمه الله وعامة اصحابه الى القول بجواز العموم
فيه وذهب القاضي الامام ابو زيد رحمه الله تابع المتقدمين وجعل الكل قسما واحدا فقال المقتضى زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقتضاها النص
ليتحقق معناه ولا يلغو وانتفى في تعريفه هذا دخل المحذوف ايضا ثم قال ومثاله قوله تعالى واسأل القرية اي اهلها اقتضاء لان السؤال للتبيين
فاقتضى موجب هذا الكلام ان يكون المسؤول من اهل البيان ليفيد فثبت الاهل اقتضاء ليفيد والشيخ الامام فخر الاسلام وعامة المتأخرين لما راوا ان
العموم يتحقق في بعض افراد هذا النوع مثل قوله طلقي نفسك وان خرجت فعبدي حر فان طلاقا وخروجا غير مذكورين وفيه الثلاث والعموم فيهما صحيحة على
ما عرف سلكوا طريقة اخرى وفصلوا بين ما يقبل العموم وما لا يقبله وجعلوا ما يقبل العموم قسما اخر غير المقتضى وسموه محذوفا ووضعوا له
تمييزا المحذوف عن المقتضى وتابعهم الشيخ المصنف في بيان الفرق واراد تلك العلامة وقال وقد يشكل اي يشتبه على السامع الفصل بين
المقتضى والمحذوف لتشابههما من حيث ان كل واحد منهما من باب الاختصار ويزاد على الكلام لتصحيحه وهو ثابت لغة اي المحذوف ثابت لغة
غير المقتضى اذ هو ثابت شرعا لا لغة ولهذا قيل في تعريف المحذوف ما اسقط من الكلام اختصارا لدلالة الباقي عليه فكان ثابتا لغة واية ذلك اي علامة
الفصل والفرق بينهما ان الذي تقتضي غيره وهو الذي نسميه مقتضيا يثبت عند صحة الاقتضاء اي يقرر عند التصريح بالمقتضى ولو كان محذوفا اي لو كان
الذي يحتاج اليه المنطوق محذوفا فقدر مذكورا انقطع عن المذكور اي انقطع ما اضيف الى المذكور وتعلق به عنه وانتقل الى المقدر كما في قوله تعالى
واسأل القرية فان السؤال مضاف الى القرية وواقع عليها فاذا صرح بالاهل الذي هو المحذوف يصير السؤال واقعا عليه ويتغير اعراب القرية
من النصب الى الجر فكان من قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضى لان المقتضي تحقق المقتضى لا التغيير فان قيل قد تغير الكلام بعد اظهار المحذوف ايضا
مثل تقرره في الاقتضاء كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانشق الحجر فانفجرت وقوله عز وجل فادى ذووه جعل الشيء اي فتح عن ...

نظلًا مستعلقا لم يبشّا فقال يا بشرى وقوله عز وجل اسمه فقلنا اذهبا الى القوم الذين كذبوا بآياتنا فدمرناهم تدميرًا اى فذهبا فلم يؤمنوا واطردوا
على الكفر فدمرناهم تدميرًا وفي نظايره كثرة ولا يمكن ان يجعل هذه المحذوفات من باب الاقتضاء على ما ذكرتم لانها ليست بامور شرعية ولو كان
كذلك لا يتحقق الفرق بينهما بهذه العلامة قلنا ما ذكرنا من العلامة في جانب المقتضى وهو التغير عند التصريح به لازم وذلك في جانب المحذوف
غير لازم فان الكلام عند التصريح به قد يتغير وقد لا يتغير كما في قوله تعالى واسأل القرية فيلزمه في المقتضى وعدم لزومه في المحذوف يتحقق الفرق
بينهما وفيه منفعة بينهما والحاصل ان الفرق يتحقق بينهما من اوجه احدها ان المقتضى شرعى كثبوت المصدر الذي هو التطليق في قوله انت طالق فانه
لما وصفها بالطالقية اقتضى ذلك وجود التطليق من قبله ليصح وصفها بالطلاق شرعًا والمحذوف لغوى كما اشار اليه بقوله وهو ثابت لغة مثل ثبوت المصدر
في قوله طلقي نفسك والثانية ان الكلام لا يتغير بتصريح المقتضى وبتصريح المحذوف قد يتغير كما بينا والثالث انه ليس من شرط المحذوف انحطاط رتبته عن المظهر
لانه ليس بتابع فان الاهل ليس بتبع للقرية وشرط في المقتضى ذلك لانه تبع والرابع انه في باب الاقتضاء يكون المنصوص المقتضى والمقتضى مرادين
للمتكلم كما في قوله اعتق عبدك عنى بالف يكون الاعتاق والتمليك مقصودين للآمر وفي باب المحذوف يكون المحذوف هو المراد دون المصرح
به فان المراد من السؤال في قوله تعالى واسأل القرية هو الاهل دون القرية والخامس ان المقتضى لا يقبل العموم عندنا والمحذوف تقبله عند من
فصله عن المقتضى ولا يقال لما انفصل المحذوف عن المقتضى صار اقسام هذا الفصل خمسة لانا نقول لما كان المحذوف كالمذكور كان الحكم للعبارة فبقى
الاقسام اربعة ثم من سلك طريق المتقدمين يمكنه ان يجيب عن كلام المتاخرين بان يقول العلامة التي ذكرتموها لا تصلح فارقة بينهما لان
الكلام قد يتغير في المقتضى ايضا فان قوله اعتق عبدك عنى تغير بالتصريح بالمقتضى وهو البيع لانه يعتق العبد على تقدير ثبوته ملكا للمامور بل يصير
للآمر وصار على ذلك التقدير كانه قال اعتق عبدي عني وهذا تغير وفي المحذوف قد لا يتغير الكلام بعد اظهاره كما بينا في قوله تعالى فقلنا اضرب
بعصاك الحجر واشباهه ولكن هذا الجواب لا يغني شيئا لانه لو وجد كلام يحتاج فيه الى اضمار ولا يتغير الكلام باظهاره لا يعرف بلزوم تغير الكلام في المقتضى
وبعدم لزومه في المحذوف انه في هذه الصورة من اى القسمين لاشتراكهما في التغير وان امتاز احدهما بجواز التغير واذا كان كذلك يجعل
الكل بابا واحدا وقولكم المقتضى لتصحيح المقتضى وتقريره فلا يصلح مغيرًا اصلا ولكن المقتضى لتصحيح مجموع الكلام وتقويم معناه لا لافراد كلماته وذلك حاصل
مع التغير الذي ذكرتم فيه فلا يكون مبطلا للمقتضى بل يكون مقررا مصححا واما المسائل التي صحت فيها نية العموم وهي التي حملتكم على مخالفة المتقدمين
فليست من باب الاقتضاء على هذه الطريقة ايضا لان المصدر في قوله طلقي نفسك مثلا ليس بمقدر ولا غير مذكور بل معناه اعلى فعل التطليق
والكلام ان ينبآن عن شيء واحد الا ان احدهما اوجز مثل الاسد والغضنفر فكان المصدر مذكورا فتصح فيه نية التعميم واعلم ان التعريف المذكور
في الكتاب هو اختيار القاضي الامام ابي زيد رحمه الله وهو مستقيم على اصله حيث جعل المقتضى والمحذوف قسما واحدا لكن عند من فصل بينهما لا بد
ان يزاد فيه قيد يتميز به المقتضى عن المحذوف ليصير الحد مانعا بان يقال واما المقتضى فزيادة على النص ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا او
نحوه مما لا اعلم ليستقيم الحد وقد رايت في بعض مصنفات فخر الاسلام رحمه الله المقتضى عبارة عن زيادة ثبت شرطا لصحة حكم شرعي قوله فحكم الثابت
بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص لان التخصيص لا يتحقق فيما يتصور فيه التعميم اذ هو قصر العام على البعض بمياسة بدليل مستقل فلا بد من سابقة عموم والمقتضى لا عموم له عندنا
وقال الشافعي رحمه الله انه يقبل العموم لانه بمنزلة النص حتى كان الحكم الثابت به بمنزلة الثابت بالنص دون القياس فيجوز فيه العموم كما يجوز في النص قلنا العموم
من عوارض الالفاظ وهو غير ملفوظ حقيقة ولا تقديرا فلا يجوز فيه العموم وذلك لان ثبوت المقتضى للحاجة والضرورة حتى اذا كان المنصوص مفيدا للحكم بدونه لا يثبت
المقتضى لغة والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا حاجة الى اثبات صفة العموم للمقتضى فان الكلام مفيد بدونه فيبقى فيما وراء موضع الضرورة وهو صحة الكلام

اصله وهو العدم فلا يثبت فيه العموم وهو نظير تناول الميتة لما ابيح للحاجة يتقدر بقدرها وهو سد الرمق وفيما وراء ذلك من الحمل والتناول والشبع والتمول
لا يثبت حكم الاباحة بخلاف النص فانه عامل بنفسه فيكون بمنزلة حل الذكية يظهر في حكم التناول وغيره مطلقا قوله حتى لو حلف لا اشرب اذا قال ان شربت
فعبدي حر وقال ان اكلت فعبدي حر ونوى شرابا دون شراب وطعاما دون طعام لم يصدق اصلا عندنا لا قضاء ولا ديانة لان الشرب والاكل اسم
للفعل والمشروب او المأكول محل الفعل واسم الفعل لا يكون اسما للمحل ولا دليل عليه لغة الا ان الفعل لا يكون بدون المحل فثبت المحل تقتضي وكان
ثابتا في حق ما تلفظ به من الشرب او الاكل دون صحة النية اذ هو فيما وراء الملفوظ غير ثابت فكانت النية واقعة في غير الملفوظ فلغا نوى وانما حنث بكل شراب او
بكل طعام فليس من باب العموم بل لحصول المحلوف عليه فانه لو تصور الاكل والشرب بدون الطعام والشراب لحصل الحنث ايضا وهو كالوقت والحال فانه لو شرب
وهو راكب او راجل او خارج الدار او داخلها تحنث لا للعموم اللفظي ولكن لحصول الملفوظ في الاحوال كلها فكذا هذا واعلم ان ايراد مسئلة الشرب والاكل من قبيل
المقتضي على قول من شرط في المقتضي ان يكون امرا شرعيا مشكل لان افتقار الاكل الى الطعام والشرب الى الشراب لا يستفاد من الشرع بل يعرفه
من لم يعرف الشرع اصلا الا ان يقال المقتضي هو الذي ثبت ضرورة صحة الكلام شرعا او عقلا لا لغة كما ذكر بعض المحققين ان المقتضي هو الذي لا يدل
عليه اللفظ ولا يكون منطوقا به ولكن يكون من ضرورة اللفظ اما من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعا الا به كقوله اعتق عبدك عني او يمتنع وجوده عقلا وهو مثل
قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فانه يقتضي اضمار الفعل وهو الوطي او النكاح لان الاحكام لا تتعلق بالاعيان بل لا يعقل تعلقها الا بافعال المكلفين او
يمتنع كون المتكلم صادقا الا به مثل قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان انما الاعمال بالنيات فحينئذ يمكن ان يجعل هذه المسئلة من باب الاقتضاء
لكن يتعذر الفرق بين المقتضي والمحذوف اذ ذلك لان المقدر فيه ثابت بدلالة العقل فيصير المقتضي والمحذوف قسما واحدا وهو خلاف ما اختاره
من الفرق بينهما قوله وكذلك الثابت اي وكما ان الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص كذلك الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص ايضا لان معنى التخصيص
بيان ان الاصل غير متناول له وقد بينا ان الحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النص لغة وبعد ما كان معنى النص متناولا لغة لا يبقى احتمال كونه
غير متناول وانما يحتمل اخراجه من ان يكون موجبا للحكم بدليل معترض وذلك يكون نسخا لا تخصيصا المقول اذا ثبت عليه معنى النص للحكم والمعنى شيء واحد
لا تعدد فيه فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة الحكم وغير علة له وهو محال واما الثابت باشارة النص فعند بعض مشايخ
منهم القاضي الامام ابو زيد لا يحتمل التخصيص ايضا لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله فاما ما يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام
له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يصح فيه معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص قال القاضي الامام ابو زيد الاشارة زيادة معنى على معنى النص وانما
ثبت بايجاب النص اياه فلا يحتمل الخصوص وبيان انه غير ثابت قال شمس الائمة رحمه الله والاصح انه يحتمل ذلك لان الثابت باشارة النص
كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فكما ان الثابت بعبارة النص يحتمل الخصوص فكذا الثابت باشارته وذكر بعض الشارحين
ان صورته ما قال الشافعي رحمه الله لا يصلى على الشهيد لانه حي حكما ثبت ذلك باشارة قوله تعالى بل احياء عند ربهم والاية مسوقة لبيان علو
درجاتهم فاورد عليه ما روي انه عليه السلام صلى على حمزة سبعين صلوة فاجاب بان تلك الاية خصت في حقه او هو خص من عموم تلك الاشارة

فبقيت في حق غيره على العموم وفيه ضعف قد بيناه في الكشف والله اعلم

قوله **فصل** ومن الناس من عمل في النصوص اي استدل بها بوجوه اخر غير ما ذكرنا هي فاسدة عندنا واعلم ان عامة الاصوليين من اصحاب الشافعي
رحمهم الله قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا ما سميناه عبارة
واشارة ودلالة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون

المسكوت عنه موافقا في الحكم المنطوق به ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب وهو الذي سميناه دلالة النص والى مفهوم المخالفة وهو ان
يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعبر عندنا بتخصيص الشيء بالذكر ثم قسموا هذا القسم من المفهوم على
اقسام فمنها ما بدأ الشيخ رحمه الله بذكره بقوله منها اي من الوجوه الفاسدة ما قال بعض العلماء منهم ابو بكر الدقاق وابو حامد المروزي وبعض
الحنابلة والاشعرية ان التنصيص على الشيء باسمه العلم اي بالاسم الذي ليس بصفة سواء كان اسم جنس كالماء في حديث الغسل والاشياء الستة في
حديث الربوا او اسما علما كزيد قام او قائم يوجب تخصيص الحكم بالمنصوص عليه وقطع المشاركة بينه وبين غيره ويسمى هذا مفهوم اللقب تمسكوا
في ذلك بان مفهوم اللقب لو لم يوجب التخصيص لم يظهر للتنصيص عليه فائدة اذ لا فائدة له سواه ولا يجوز ان يكون كلام صاحب الشرع غير مفيد
وبانه لو قال لمن يخاصمه ليست امي بزانية ولا اختي زنت تبادر الى الفهم نسبة الزنا الى ام خصمه واخته ولو لم يكن دليلا لما تبادر الى الفهم ذلك فلولا
موجب للتبادر الا الدلالة ويؤيده قوله عليه السلام الماء من الماء فان الانصار رضي الله عنهم فهموا التخصيص منه حتى استدلوا به على نفي وجوب الاغتسال
بالاكسال لعدم الماء وانهم كانوا من اهل اللسان وفصحاء العرب ومن اوجب الغسل بالاكسال لم يمنع الفريق الاول من الاستدلال بمفهوم
هذا الحديث ولكنهم قالوا انتسخ مفهومه بقوله عليه السلام اذا التقى الختانان وتوارت الحشفة وجب الغسل فكان هذا دليلا على اتفاق الفريقين على ان
مفهوم اللقب حجة قوله وهذا فاسد اي ما قالوا ان التنصيص بالاسم العلم يدل على التخصيص فاسد لان الله تعالى قال فلا تظلموا فيهن انفسكم اي في الاشهر
الحرم الاربعة انفسكم فلم يدل ذلك على اباحة الظلم في غيرها وقال عز ذكره ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله اي الا ان
تقول ان شاء الله ولم يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره من الاوقات في المستقبل وقال عليه السلام لا يبولن
احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة ثم لم يدل ذلك على التخصيص بالجنابة دون غيرها من اسباب الاغتسال لان النص
لم يتناول المحل الذي اوجبوا الحكم فيه بالمفهوم فكيف يوجب الحكم فيه اي لا يوجبه في ذلك المحل نفيا ولا اثباتا قال الشيخ فخر الاسلام
رحمه الله في شرح التقويم النص متى اوجب حكما مقيدا باسم يكون ذلك دليلا على ثبوته في ذلك المسمى ولا يتناول غيره فلا يصير النص
بذلك الاسم مانعا من ثبوت الحكم في سائر المحال لانه لم يتناولها الا ترى انه لم يتناول سائر المحال في ايجاب ذلك الحكم مع انه وضع للايجاب
فلان لا يتناول سائر المحال لنفي الحكم مع انه لم يوضع للنفي كان اولى ورايت في بعض النسخ لو كان مفهوم اللقب حجة لكان يلزم من قول القائل زيد موجود
ومحمد رسول الله كفر القائل ظاهرا لانه يؤدي بظاهره الى ان غير زيد ليس بموجود وفيه انكار وجود الصانع جل جلاله والى ان غير محمد ليس برسول الله
وفيه انكار الانبياء المتقدمين وكل ذلك باطل فكذا ما يؤدي اليه واما الاستدلال من الانصار رضي الله عنهم على انحصار الحكم على الماء فلم يكن
كما توهم الخصم من دلالة النصوص على التخصيص بل بلام التعريف المستغرقة للجنس المعرفة له عند عدم المعهود والموجبة للانحصار او بما روي في بعض
الروايات لا ماء الا من الماء وفي بعضها انما الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر والتخصيص بالاتفاق الا انه لما دل الدليل على وجوب الاغتسال
من الحيض والنفاس ايضا بقي الانحصار فيما وراء ذلك مما يتعلق بالمني وصار معناه وجوب جميع الاغتسالات التي تتعلق بقضاء
الشهوة مخصوص بالمني لا يجب بغيره فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجب بغيره الاغتسال بالاكسال لعدم الماء لكن الماء فيه ثابت تقديرا
لان الماء يثبت عيانا مرة وهو ظاهر ومرة دلالة فان التقاء الختانين وتواري الحشفة لما كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه
فاقيم مقامه عند تعذر الوقوف عليه كالنوم اقيم مقام الحدث والسفر اقيم مقام المشقة فثبت ان وجوب الغسل في الاكسال مضاف
الى الماء وكان هذا منا قولا بموجب العلة واما فائدة التخصيص عندنا فهي ان يتامل المتاملون في علة النص فيثبتون الحكم بها في غير

المنصوص من المواضع لينالوا درجة المجتهدين وثوابهم وهذا لا يحصل اذا ورد النص عاما متناولا للجنس كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله
قوله ومنها اي ومن الوجوه الفاسدة التي عملوا بها ما قال الشافعي رحمه الله الى آخره لا خلاف ان المعلق بالشرط معدوم قبل
وجود الشرط ولكن هذا العدم عندنا هو العدم الاصلي الذي كان قبل التعليق وعنده هو ثابت بالتعليق ففي قوله ان دخلت الدار فانت
طالق عدم الطلاق قبل وجود الشرط ثابت بالعدم الاصلي الذي كان قبل التعليق واستمر الى زمان وجود الشرط وعنده هو ثابت بالتعليق
مضاف الى عدم الشرط فالشرط يدل على وجود المشروط بالاتفاق وعدمه يدل على انتفائه عند الشافعي رحمه الله وعند جميع القائلين بالمفهوم
ويسمى هذا مفهوم الشرط وكذا الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص بان كان الاسم عاما لكنه قيد بوصف مختص بالبعض كقوله عليه السلام
في الغنم السائمة زكوة فان اسم الغنم عام في جنسه ووصف السوم مختص ببعضه لا بكله بخلاف قوله تعالى يحكم بها النبيون الذين اسلموا
فانه وصف للنبيين اجمع وقوله عليه السلام في كل ذات كبد رطبة اجر فان وصف رطوبة الكبد يعم جميع الحيوانات يدل على وجود الحكم
عند وجود ذلك الوصف وعلى انتفاء الحكم عند عدم ذلك الوصف عندهم كما لو نص عليه ويسمى هذا مفهوم الصفة ولهذا اي ولان عدم
الشرط او الوصف يوجب عدم الحكم لم يجوز اي الشافعي رحمه الله نكاح الامة عند فوات الشرط وهو عدم طول الحرة والوصف وهو الايمان
المذكورين في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات اي ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة
فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات اي فلينكح مملوكة من الاماء المسلمات والطول الفضل والغنى والفتيات الشاب والشابة ويسمى العبد
والامة فتى وفتاة وان كانا كبيرين لانهما لا يوقران توقير الكبار رقهما فان الله تعالى لما علق جواز نكاح الامة بعدم طول الحرة وقيد
الفتيات بالمؤمنات اوجب ذلك عدم الجواز عند عدم الشرط او الوصف فلا يجوز نكاح الامة وان كانت مؤمنة عند وجود طول الحرة
لفوات الشرط ولا نكاح الامة الكتابية وان لم يوجد طول الحرة لفوات الوصف ورايت في بعض النسخ ان جواز نكاح الامة عنده متعلق بشرائط
اربعة سوى الشرط المتفق عليه من عدم الحرة تحته وهي عدم طول الحرة وكون الامة مؤمنة وخشية العنت وهو الزنا وان لا يكون تحته
امة اخرى بنكاح او بملك يمين لان جواز نكاح الامة عنده ضروري وهي انما تتحقق عند استجماع هذه الشرائط ولا يلزم عليه انه لم يعمل
بمفهوم قوله المحصنات المؤمنات حتى جعل طول الحرة الكتابية مانعا من نكاح الامة كطول الحرة المؤمنة ومفهومه يقتضي ان لا يكون طول
الكتابية مانعا اذ لو كان مانعا لما كان لتقييد الايمان فائدة لانه يقول العمل بالمفهوم انما يجب اذا لم يعارضه دليل آخر وقد عارضه
ههنا فان صيانة الجزء من الاسترقاق واجب مهما امكن وقد امكن الصيانة بنكاح الحرة الكتابية مع رعاية وصف الايمان
في الولد فانه يتبع خير الابوين دينا على ان طول الحرة الكتابية لا يمنع عنده في قول كذا في التهذيب وقال ابو سعيد الاصطخري
من اصحابه اذا وجد طول حرة ولم يوجد مؤمنة ترضى منه بذلك الطول كان له نكاح الامة قوله وحاصله اي وحاصل ما قال الشافعي
في مسألة المفهوم او حاصل هذا الكلام ان الشافعي رحمه الله الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا للعدم عند العدم لان اثره في المنع كاثر الشرط
بدليل ان الحكم يتوقف عليه كما يتوقف على الشرط فانه لولا الوصف لثبت الحكم بمطلق الاسم كما انه لولا الشرط لثبت الحكم في الحال
الا ترى ان الطلاق كما يتعلق بدخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتعلق به بالركوب في قوله ان دخلت الدار راكبة
فانت طالق فلما ظهر للوصف اثر المنع كما ظهر للشرط الحق به قوله واعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب اثر التعليق في
المنع بالاتفاق لكنه يمنع الحكم عن الثبوت الى زمان وجود الشرط ولا يمنع السبب عن الانعقاد عنده فكان السبب موجودا موجبا للحكم

في الحال لكن التعليق منع وجود الحكم الى زمان وجود الشرط فكان عدمه مضافا الى عدم الشرط وعندنا التعليق يمنع السبب عن الانعقاد
على ما سنبينه فلا يكون السبب موجودا والحكم في الحال فيكون عدم الحكم بناء على العدم الاصلي الذي كان قبل التعليق على عدم الشرط ثم تعليل
التعليق يؤثر في الحكم دون السبب فان من قال لامرأته انت طالق ان دخلت الدار لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق بمنعه من وجوده وانما
يؤثر في حكمه بمنعه من الثبوت فانه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال الا ترى ان قوله انت طالق ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط
وهو علة تامة بنفسه ولكن حكمها لا يثبت لمكان الشرط فتبين ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة التاجيل والاضافة وبمنزلة خيار الشرط في
البيع فانه يدخل على الحكم دون السبب فيوجب انتفاء الحكم قبل وجود الشرط وهو نظير التعليق الحسي فان تعليق القنديل لا يؤثر في نفي الذي هو سبب
السقوط بالاعلام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط وكذا التقييد بالوصف في معنى الشرط لما بينا ان الحكم ثابت بالاسم المطلق لولا الوصف فكان الوصف
هو المانع للثبوت الحكم وكان عدم الحكم مضافا الى عدمه كما كان مضافا الى عدم الشرط ولو لم يدل التعليق بالشرط والتخصيص بالوصف على انتفاء الحكم
عند عدمهما لم يكن لذكرهما فائدة فانه لو استوت المعلوفة والسائمة في وجوب الزكوة واستوى عدم الطول ووجوده في جواز نكاح الامة لم يبق
لذكر السائمة والتعليق بعدم الطول فائدة وتخصيص آحاد الفصحاء والبلغاء وتعليقهم بالشرط يفيد فائدة فيمتنع تخصيص الشارع وتعليقه اولى الا ترى ان تخصيص
غير الشارع وتعليقه يوجب العدم عند العدم فان من قال لغيره ان دخل عبدي الدار فاعتقه يفهم منه لغة ولا تعتقه ان لم يدخل الدار حتى كان عدم
الدخول يمنع جواز الاعتاق كما ان وجوده يجوزه ومن قال لغيره اشتر لي عبدا اسود يفهم منه لغة نفي شراء الابيض فكذا تعليق صاحب الشرع وتخصيصه
لان كلام صاحب الشرع وارد على اساليب اللغة وقواعدها **قوله** ولذلك اي ولان التعليق يؤثر في منع الحكم دون السبب ابطل الشافعي
رحمه الله تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او قال ان تزوجت امرأة او كلما تزوجت امرأة فهي
طالق او قال ان اشتريت عبدا فهو حر او قال لعبد الغير ان ملكتك او اشتريتك فانت حر كان هذا كله باطلا حتى لا يقع الطلاق والعتاق بهذه
الايمان بحال لان السبب لما كان موجودا عند التعليق لابد لانعقاده من وجود الملك في المحل لانه لا ينعقد بدون الملك فيشترط الملك
في المحل ليتقرر السبب ثم يتاخر الحكم الى وجود الشرط بالتعليق فاذا خلا المحل عن الملك لغا كما لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق حتى
تزوجها ثم وجد الشرط في الملك لا يقع شيء وجوز التكفير بالمال قبل الحنث بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين او كساهم قبل الحنث جاز عنده
لان اليمين سبب للكفارة ولهذا اضيف الكفارة اليها فقال كفارة اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب ادائها فكان التعليق بقوله تعالى
ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم وحنثتم موخرا للحكم الى حين وجوده بمنزلة التاجيل وهو معنى قوله ووجوب الاداء متراخ اي متاخر عنه اي عن السبب
بالشرط اي بسبب التعليق بالشرط فلا يمنع جواز التعجيل لان الاداء بعد السبب قبل وجوب الاداء جائز كتعجيل الزكوة والدين المؤجل وكالتكفير
بعد الجرح **قوله** والمالي يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه اشارة الى الفرق بين الكفارة بالمال وبين الكفارة بالصوم حيث لا يجوز تعجيلها
قبل الحنث عنده بخلاف الاولى فقال الواجب المالي قد ينفصل نفس وجوبه عن وجوب ادائه لان المال يقبل الفعل فجاز ان [illegible]
ولا يثبت وجوب الاداء الذي هو الفعل الا ترى ان من اشترى شيئا الى شهر ثبت الوجوب بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء قبل
حلول الاجل فلا يدل عدم وجوب الاداء على عدم الوجوب فاما البدني فلا يحتمل الفصل اي بين وجوبه وبين ادائه يعني ليس وجوبه الا
وجوب ادائه لان الصلوة ليست الا افعالا معلومة وكذا الصوم فوجوب الصلوة والصوم لا يكون الا وجوب الاداء فعدم وجوب الاداء
فيه يكون عدم اصل الوجوب ضرورة ولما تاخر وجوب الاداء الى وجود الشرط بالاجماع علم ان اصل الوجوب منتف قبله فلا يجوز الاداء

قبل الوجوب ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول قوله وانما انتفى مرجحات الوصف اي علاها الى اخره يعني
هذا الكلام انا لا نسلم المقاربة الاولى ان الوصف ملحق بالشرط على الاطلاق بل الوصف قد يكون بمعنى العلة وهو كل علة جانب وقد يكون
بمعنى الشرط وقد يكون اتفاقيا وهو ادنى احواله والقسم الاخير لا يوجب العدم عند العدم بلا خلاف لانه لما لم يذكر على سبيل الشرط كان
وجوده وعدمه سواء ولهذا لم يجعل الشافعي رحمه الله وصف الايمان في قوله تعالى ان ينكح المحصنات المومنات معتبرا في شرط الجواز حتى
جعل طول الحرة الكتابية مانعا عن جواز نكاح الامة كطول الحرة المسلمة لانه ذكر على سبيل التشريف لا على سبيل الشرط كما في قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اذا نكحتم المومنات الاية فان المسلمة والكتابية في عدم وجوب العدة في الطلاق قبل الدخول سواء وان خص الحكم
في المومنات كذا في التهذيب وكذا اذا كان الوصف بمعنى العلة بان كان موثرا في الحكم كما في قوله تعالى والزانية والزاني والسارق والسارقة فان
وصف الزنا هو الموثر في وجوب الجلد ووصف سرقة هو الموثر في وجوب القطع لان الحكم متى رتب على اسم مشتق كان مأخذ اشتقاقه علة للحكم
على ما عرف لا يكون عدمه علة عدم الحكم ايضا لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم بلا خلاف فيما اذا لم يثبت اختصاصه بها فكذا عدم الوصف
الذي هو بمعنى العلة لا يدل على عدم الحكم اذا لم يثبت اختصاصه به وان كان شرطا اي وان كان الوصف في معنى الشرط والملحق به فعدمه
لا يدل على عدم الحكم عندنا ايضا لان عدم الشرط لا يدل على عدم الحكم فكذا عدم الوصف الملحق به وذلك لان تاثير التعليق في منع السبب
عندنا لا في منع الحكم قصدا لان التعليق دخل في السبب وهو قوله انت طالق مثلا لانه هو المذكور دون غيره فاذا قال ان دخلت الدار فانت
طالق فقد علقه بهذا الشرط وقصد التطليق عند دخول الدار لا في الحال فلم يكن السبب موجودا قبل وجود الشرط فكان عدم الحكم
لعدم سببه لا لمنع التعليق اياه وقصد ابو حنيفة ايضا ما قوله انت طالق جزاء لدخول الدار والجزاء عند اهل اللغة متعلق وجوده بوجود الشرط
فان من قال لغيره ان تكرمني اكرمك كان متعلقا اكرامه باكرام صاحبه اياه فكان اكرامه معدوما قبل اكرام صاحبه اياه فكذلك ههنا لما جعل
التطليق جزاء لدخول الدار كان التطليق معدوما قبل وجود الشرط فكان عدم وقوع الطلاق لعدم التطليق لا لعدم الشرط لا حتى لو توهم
انت طالق قد صار موجودا فلا وجه الى جعله معدوما بالتعليق فيجعل التعليق ثابتا بالغا لحكمه وهو وقوع الطلاق كشرط الخيار في البيع لا لا نجعل قوله
انت طالق معدوما ولكن نجعل التعليق مانعا من وصوله الى المحل وذلك مانع من انعقاده لان العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها الى محلها كما
لا يصير علة قبل تمامها الا ترى ان شطر البيع كما لا يكون علة لعدم تمام الركن لا يكون بيع الحر سببا ايضا لعدم اضافته الى المحل فلا يكون قوله
انت سببا للطلاق قبل قوله طالق فكذا ما اضيف انت طالق الى بهيمة او بهيمة او اجنبية لا يكون سببا لعدم المحل ولما دخل التعليق على قوله انت
طالق منعه من الاتصال الى المحل كتعليق القنديل يمنع وصوله الى الارض واذا لم يتصل بالمحل لم يصر قوله انت طالق علة فكان التعليق
المانع من الاتصال بالمحل كقوله لاجنبية انت طالق الا ان وصوله في المحل لما كان مرجوا بوجود الشرط وانحلال التعليق جعلناه كلاما
يصير سببا كشطر البيع له عرضية ان يصير سببا بوجود الشطر الاخر في المجلس حتى لو علقه بالشرط لا يصح وجوده ولا يمكن الوقوف
عليه ايضا كما لو قال انت طالق ان شاء الله ونظيره من الحسيات الرمي فان نفسه ليس بقتل ولكنه بعرض ان يصير قتلا اذا اتصل السهم بالمحل فاذا حال بينه وبين المحل
[illegible] من انعقاده علة للقتل لانه يمنع القتل من وجوده فكذا التعليق بالشرط في الشرعيات وتبين بهذا ان المعلق بالشرط يصير كالمنجز عند
وجود الشرط اذا وجد ارتفع التعليق فصار ذلك الكلام تنجيزا في هذه الحالة فان قيل اذا قال العاقل لامراته ان دخلت الدار فانت
طالق ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو تنجز في هذه الحالة لا يقع قلنا انما يصير ذلك الكلام المعلق تنجيزا عند وجود الشرط في ذلك الكلام

كان مجانسه والتنفيذ انما لا يصح من المجنون لعدم اعتبار كلامه شرعا فاذا كان هذا التنجيز الكلام صحيح شرعا عاملا في حقه ايضا واذا ثبت
انه بمنزلة التنجيز يراعى للوقوع وجود المحل عند وجود الشرط فالحاصل ان التكلم من الحالف يوجد عند التعليق فيراعى اهلية التكلم في ذلك الوقت
والوصول الى المحل عند وجود الشرط فيراعى وجود المحل في ذلك الوقت كذا في شرح الجامع لشمس الائمة رحمه الله قوله ولهذا اي ولان المعلق بالشرط لا ينعقد سببا قال التعليق لو
حلف لا يطلق بان قال والله لا اطلق امرأتي او قال ان طلقت امرأتي فعبدي حر ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق لا يحنث
في اليمين الاولى قبل وجود الشرط في اليمين الثانية لان قوله انت طالق لما لم ينعقد سببا لم يوجد شرط الحنث وهو التطليق في
اليمين الاولى وهو مذهب الشافعي رحمه الله ايضا فقد ذكر في الوجيز والتهذيب والملخص اذا قال ان طلقتك فانت طالق ثم
قال لها ان دخلت الدار فانت طالق لم يقع شيء لانه ليس بتطليق فيكون هذا استدلالا بما هو مجمع عليه والزاما به على الخصم قوله بخلاف
دخول الشرط في الطلاق والعتاق واخواتهما بخلاف شرط الخيار في البيع حيث جعل شرط الخيار داخلا على الحكم دون السبب
وهو البيع لان البيع لا يحتمل الخطر لانه من قبيل الاثبات ومعنى لا يحتمل الخطر لانه يؤدي الى القمار الذي هو حرام وفي جعله متعلقا
بالشرط خطر تام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع شرط الخيار كما لا يجوز مع سائر الشروط ولهذا نهى النبي عليه السلام عن بيع وشرط
الا ان الشرع جوز ذلك مرة لدفع الغبن فكان نظير اكل الميتة حالة المخمصة فيتقدر بقدر الضرورة وهي تندفع بجعله داخلا على الحكم دون
السبب لانه لو جعله داخلا على السبب لتعلق حكما ايضا ضرورة استحالة ثبوت الحكم قبل السبب ولو جعل داخلا على الحكم لا ينعقد سببا في الحال
ولم يتعلق بالشرط الا ان حكمه تتأخر عنه والحكم مما يحتمل التأخر عن السبب وكان جعله داخلا على الحكم اولى تقليلا للخطر مع حصول المقصود
وهو تدارك الغبن فاما الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل التعليق بالشرط فوجب ان يجعل الشرط داخلا على اصل السبب اذ لو جعل
داخلا على الحكم كان تعليقا من وجه دون وجه والاصل هو الكمال في كل شيء اذ النقصان بالعوارض وقد عدم العوارض ههنا
فوجب القول بكمال التعليق وقيل الفرق بين شرط الخيار وسائر التعليقات ان ثبوت الشرط في البيع بكلمة على ان او بكلمة هي
المستعملة فيه فيقال بعتك على اني بالخيار او على انك بالخيار وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن عملها على خلاف عمل كلمة التعليق فانك
اذا قلت ازورك على ان تزورني كنت معلقا زيارتك بزيارة صاحبك ويكون زيارتك سابقة على زيارته
على هذا اجماع اهل اللغة واذا كان كذلك لا يوجب هذه الكلمة تعليق نفس البيع بهذا الشرط بل يوجب تعليق الخيار
بالبيع وثبوته فينعقد البيع سابقا ثم يثبت الخيار واذا ثبت الخيار منع اللزوم وثبوت الحكم وهو الملك لان ذلك حكم الخيار في
الشرع ولهذا اي ولان في الشرع شرط الخيار داخل على الحكم دون السبب لو حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث لان البيع قد تحقق لما
لم يمنعه شرط الخيار عن الانعقاد وينبغي ان يكون هذا بالاتفاق ايضا لان الشرط لما كان داخلا على الحكم دون السبب في غير البيع
عنده كان داخلا على الحكم في البيع بالطريق الاولى واليه اشير في الوسيط للغزالي رحمه الله حيث قيل فيه الثابت بشرط الخيار جواز العقد
واستحقاق الفسخ ولا يؤثر في تأخير الملك في قول بل يثبت الملك للمشتري والاصح ان الملك موقوف ان كان الخيار لهما وان كان
لاحدهما فالملك لمن له الخيار واذا ثبت ان مذهبه في المسألتين مثل مذهبنا فقد صح الفرق وتم الالزام قوله واذا ثبت ان التعليق بالشرط تصرف
في السبب باعدام السبب قصدا الى زمان وجود الشرط لا في احكام السبب قصدا كما قال الشافعي رحمه الله صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان التعليق
قبل وجود الشرط يمين ومحل الالتزام باليمين الذمة وهي موجودة فاما الملك في المحل فانما يشترط لايجاب الطلاق والعتاق وهذا الكلام ليس بايجاب

لما بينا فلا يشترط الملك في الحال الا انه يعرض ان يصير ايجابا فان تعقبنا بوجود الملك في المحل حين يصير ايجابا بوصله الى المحل صح التعليق باعتباره واذا لم يتيقن بذلك بان كان الشرط مما لا اثر له في اثبات الملك في المحل شرطنا الملك في الحال ليصير كلامه ايجابا عند وجود الشرط باعتبار الظاهر وهو ان الملك ثابت فالاصل بقاؤه ولكن هذا الظاهر دون الملك الذي يتيقن به عند وجود الشرط فصحة التعليق باعتبار ذلك الملك دليل على صحته باعتبار هذا الملك بالطريق الاولى وبطل التكفير بالمال قبل الحنث كالتكفير بالصوم لان اليمين سبب الوجوب بشرط الحنث وتقديره ان حنثت فعلي كفارة بتلك اليمين فمنع التعليق به اليمين عن صيرورتها سببا للكفارة في الحال ولكنها بعرضية ان يصير سببا فصحت الاضافة اليها فقبل ان يصير سببا بالحنث لا يتصور الاداء كما لا يتصور قبل اليمين وكما لا يتصور تعجيل الصوم قبل الحنث والدليل على ان اليمين ليست بسبب للكفارة في الحال ان ادنى درجات السبب ان يكون مفضيا الى الحكم واليمين شرعت موجبة للبر مانعة من الحنث الذي هو مفسدة فيستحيل ان يكون طريقا الى الكفارة التي بنيت على الحنث الا انها لما احتملت ان تصير سببا بعد الحنث بطريق الانقلاب اضيفت الكفارة اليها توسعا لا انها سبب الكفارة في الحال حقيقة وهذا بخلاف تعجيل الزكوة لان السبب وهو ملك النصاب متحقق في اول الحول الا ان وجوب الاداء تأخر الى صيرورته حوليا ومتى تم الحول يستند هذا الوصف الى اول الحول فيظهر ان الاداء واقع بعد تمام السبب واما فيما نحن فيه فالسببية منفية مقتصرة على الحال فيكون الاداء قبل السبب من كل وجه بخلاف التأجيل لان الاجل لا يمنع السبب عن الانعقاد لانه لا يمنعه عن المطالبة بل يؤخر وجوب الاداء الى حين المحل لا غير فيجوز الاداء قبل حلوله لتحقق السبب ونفس الوجوب وبما ذكرنا تبين الفرق بين التعليق والاضافة فان الغرض من التعليق في مثل قوله ان دخلت الدار فانت طالق او انت حر لما كان الامتناع عن مباشرة الشرط وعدم نزول الجزاء كما ان الغرض من اليمين بالله تعالى حصول البر وعدم الحنث لا يجوز ان يكون المعلق مفضيا الى الحكم قبل وجود الشرط لانه يؤدي الى خلاف موضوع التعليق فلا يكون سببا والمقصود من الاضافة في مثل قوله انت طالق غدا او انت حر يوم الجمعة لما كان ثبوت الحكم في ذلك الوقت وذكره لتعيين زمان الوقوع لا للمنع لا ينافي الاضافة انعقاد السبب بل يحققه فلذلك قلنا اذا قال لله علي ان اتصدق بدرهم غدا فعجل يجوز ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فاداه قبل الفعل المحلوف عليه لا يجوز لتحقق السبب في الفصل الاول وعدمه في الثاني ولا يلزم على ما ذكرنا عدم جواز تمليك المدبر مع ان التدبير تعليق العتق بالموت ولو كان التعليق مانعا للسبب من الانعقاد لجاز تمليكه كما في التعليق بغيره من الشروط لانا نقول المانع من السببية في سائر التعليقات قائم قبل وجود الشرط لانه يمين واليمين مانعة والمنع هو المقصود فاما هذا التعليق فليس للمنع بل المقصود منه ثبوت الحكم وحكم التنجيز لان التنجيز متعلق بما هو كائن لا محالة الا ان الحكم تأخر لحق المولى فلا يمنع السبب عن الانعقاد واخذ حكم الخلافة لتضمنه معنى الوصية على ما عرف ولان الاصل هو تأخير السببية الى زمان وجود الشرط كما بينا الا انه لا يمكن ههنا لان زمان وجود الشرط زمان بطلان الاهلية بالكلية فكان جعله سببا في الحال اولى اليه اشير في الهداية قوله وفرقا اي فرق

الشافعي رحمه الله بين المالي والبدني ساقطا لان حق الله في المال فعل الاداء والمال آلته وانما المقصود عين المال في حقوق العباد اي ساقط اعتباره فان وجوب الاداء بعد تمام السبب قد ينفصل عن نفس الوجوب في البدني ايضا فان المسافر اذا صام في رمضان جاز بالاتفاق وان تأخر وجوب الاداء الى ما بعد الاقامة بالاجماع لحصول اصل الوجوب بالسبب وهذا لان الواجب لله تعالى على العبد هو الفعل في جميع الحقوق لحصول الابتلاء به وانما المال ومنافع البدن آلتان يتأدى بهما الواجب فكما ان الاداء في البدني المعلق

بالشرط لا يجوز قبل وجود الشرط لعدم تمام السبب فكذا في المالي بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد مال لا فعل لان المقصود
حصول ما ينتفع به العبد او يندفع به الخسران وذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا ظفر بجنس حقه واخذه تم الاستيفاء فيؤخذ من التركة
بدون الوصية وان عدم الفعل وانما يجب الفعل بطريق التبع وفي الاجير المشترك وجب الفعل بطريق التبع والمستحق هو تحصيل
الفعل وهو صيرورة الثوب مخيطا او مقصورا اشلافا فاما حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليست بعبادة لان العبادة
فعل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضات الله تعالى باذنه فكان المال آلة للاداء فشمل البدني من غير تفرقة ولهذا لا يؤخذ
الواجب المالي من التركة بلا وصية لفوات المقصود وهو الفعل ولا يقال لو كان الفعل هو المقصود لم يتأد بالنائب كالصلوة لانا
نقول المقصود وهو حصول المشقة بقطع طائفة من المال يحصل بالنائب والانابة فعل منه فاكتفى به عند حصول المقصود بخلاف الصلوة
لان المقصود هو اتعاب النفس بالقيام للخدمة لا يحصل بالنائب فلم يتأد بفعله وعلى هذا الاصل جوزنا نكاح الاماء لطول الحرة لان الله
تعالى اباح النكاح للامة حال عدم الطول بقوله عز اسمه ومن لم يستطع منكم طولا الآية ولم يحرم حال وجوده بل لم يذكره والتعليق بالشرط
لا يوجب نفي الحكم قبل وجوده فيجعل الحل ههنا ثابتا قبل وجود الشرط بالآيات الموجبة للحل فان قيل لا خلاف ان الحكم المتعلق بالشرط يثبت عند
وجود الشرط واذا كان الحكم ثابتا ههنا قبل وجود الشرط فكيف يتصور ثبوته عند وجود الشرط اذ لا يجوز ان يكون الحكم الواحد ثابتا في الحال
ومتعلقا بالشرط منتظر قلنا الحل المطلق ليس بثابت قبل النكاح ولكنه متعلق بالنكاح بالآيات التي ليس فيها هذا الشرط الزائد ومتعلق بهذا
الشرط في هذه الآية وانما يتحقق ما ادعى من التضاد فيما هو موجود فاما فيما هو متعلق فلا لانه يجوز ان يكون الحكم متعلقا بشرط وذلك الحكم
متعلقا بشرط آخر قبله او بعده الا ترى ان من قال لعبده اذا جاء يوم الخميس فانت حر ثم قال اذا جاء يوم الجمعة فانت حر كان الثاني صحيحا
ان كان يجيء الجمعة بعد يوم الخميس حتى لو اخرجه عن ملكه فجاء يوم الخميس ثم اعاده الى ملكه فجاء يوم الجمعة يعتق باعتبار التعليق الثاني فان
قيل مع هذا لا يجوز ان يكون الشيء الواحد كمال الشرط لاثبات حكم وهو بعض الشرط لاثبات ذلك الحكم ايضا وما قلتم يؤدي الى هذا
فان عقد النكاح كمال الشرط في سائر الآيات وهو بعض الشرط في هذه الآية اذا قلتم بان الحكم يثبت ابتداء عند وجود هذا الشرط قلنا
انما لا يجوز هذا في حق واحد واما في شخصين فهو جائز الا ترى انه لو قال لعبده انت حر ان اكلت ثم قال انت حر ان اكلت وشربت صح كل واحد
منهما ويكون الاكل كمال الشرط بالتعليق الاول وبعض الشرط في التعليق الثاني حتى لو باعه فاكل في غير ملكه ثم اشتراه فشرب انه يعتق
لتمام الشرط في التعليق الثاني وهو ملكه فان قيل اي فائدة في التعليق الجواز بهذا الشرط اذا كان يجوز بدونه قلنا فائدته كراهة نكاح
الامة حال طول الحرة فان نكاح الامة وان جاز عندنا حال الطول لكن المستحب لمن قدر على تزويج الحرة ان لا يتزوج الامة ويكره
ذلك اذا تزوجها او هو شرط خرج على وفاق العادة كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم
وربائبكم اللاتي في حجوركم وذلك لان الرجل لا يتزوج الامة في العادات الا عند العجز عن نكاح الحرة ويستنكف عن ذلك فاخرج الله تعالى
هذا الكلام على وفاق العادة كذا في طريقة الامام فخر الدين البرعوي قوله ومنها في بعض النسخ ومن هذه الجملة اي من الوجوه الفاسدة
ما قال الشافعي رحمه الله ان المطلق محمول على المقيد اي محكوم بان المراد منه ما هو المراد من المقيد واعلم ان كل شيء من المحدثات له ماهية حقيقة وكل ما
لا يكون له المفهوم منه عين المفهوم من تلك الماهية كان مغايرا لها سواء كان لازما لها او مفارقا لان الانسان من حيث انه انسان ليس الا انسان
فاما انه واحد او لا واحد فهما قيدان مغايران لكونه انسانا وان كنا نعلم ان المفهوم من كونه انسانا لا ينفك عنهما فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث انها

هي من غير ان يكون فيه دلالة على شيء من قيوده تلك الحقيقة هو المطلق والدال عليها مع قيد هو المقيد كذا ذكر في المحصول وهو معنى
قول المشايخ المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كرقبة فانها اسم يدل على البنية مملوكة من غير تعرض لكونها
مسلمة او غير مسلمة والمقيد الدال على مدلول المطلق مع صفة زائدة اما بالاثبات كقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة او بالنفي كقوله عز وجل انه
عمل غير صالح ومما ذكرنا ظهر الفرق بين العام والخاص وبين المطلق فان العام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع التعرض للكثرة المبهمة
والخاص هو اللفظ الدال عليها مع التعرض للوحدة والمطلق ليس بمتعرض لما سوى الحقيقة وفرق بعضهم بين المطلق وبين النكرة والمعرفة
والعام وغيرها بان اللفظ الدال على الماهية من غير تعرض لقيد ما هو المطلق ومع التعرض لكثرة متعينة الفاظ الاعداد والكثرة غير متعينة
العام وللوحدة متعينة المعرفة وللوحدة غير متعينة النكرة والاظهر انه لا فرق بين النكرة والمطلق في اطلاق الاصوليين اذ تمثيل جميع العلماء المطلق
بالنكرة في كتبهم يشعر بعدم الفرق بينهما ثم ورود المطلق والمقيد على وجوه اما ان يرد في غير الحكم من السبب والشرط مثل قوله صلى الله عليه وسلم
ادوا عن كل حر وعبد كذا وادوا على كل حر وعبد من المسلمين كذا او مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود ولا نكاح الا بولي وشاهدي
عدل او في حكم واحد في حادثة واحدة اثباتا كما لو قيل في الظهار اعتق رقبة ثم قيل اعتق رقبة مسلمة او نفيا كما لو قيل لا تعتق مدبرا ثم قيل
لا تعتق مدبرا كافرا او في حكمين في حادثة واحدة مثل تقييد صوم الظهار بان يكون قبل التماس واطلاق الاطعام عن ذلك او حكمين في
حادثتين كتقييد الصيام بالتتابع في كفارة القتل واطلاق الاطعام في كفارة الظهار او في حكم واحد في حادثتين كاطلاق الرقبة في
كفارة الظهار واليمين وتقييدها بالايمان في كفارة القتل واليه اشير قوله وان كانا في حادثتين فهذه خمسة اقسام واتفق الاصوليون على انه
لا حمل في القسم الثالث والرابع والخامس لعدم المنافاة في الجمع بينهما وذكر بعض اصحاب الشافعي رحمه الله الحمل في القسم الرابع واتفق
اصحابنا واصحاب الشافعي رحمهم الله على وجوب حمل المطلق على المقيد في القسم الثاني والى الاحتراز عن هذا القسم اشار الشيخ رحمه الله بقوله
بعد ان يكونا حكمين واختلفوا في القسم الاول والاخير فعند بعض اصحابنا وجميع اصحاب الشافعي رحمهم الله الحمل واجب في القسم الاول من غير
حاجة الى قياس ونحوه وعند عامة اصحابنا لا حمل فيه واتفق اصحابنا في القسم الاخير على انه لا حمل فيه وعند اصحاب الشافعي يجب الحمل لكنهم اختلفوا
فقال بعضهم يحمل المطلق فيه على المقيد بموجب اللغة من غير نظر الى قياس ودليل وجعلوه من باب المحذوف الذي سبق الى الفهم معناه
كقوله تعالى والذاكرين الله كثيرا والذاكرات وقال اهل التحقيق منهم انه يحمل على المقيد بقياس مستجمع الشرائط وهو الصحيح عندهم استدل من
اوجب الحمل في حادثة واحدة سواء كان القيد والاطلاق في السبب او الشرط او في الحكم بان الحادثة اذا كانت واحدة كان الاطلاق والتقييد
في شيء واحد اذا لم يكونا في حكمين والشيء الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا للتنافي فلا بد من ان يجعل احدهما اصلا ويبنى الاخر عليه والمطلق
ساكت عن القيد لا يدل عليه ولا ينفيه والمقيد ناطق به يوجب الجواز عند وجوده وينفيه عند عدمه فكان الاولى ان يجعل اصلا ويبنى المطلق عليه
ولان المطلق محتمل او مجمل والمقيد مفسر فيحمل المحتمل عليه ويحمل المقيد بيانا له على ما هو المختار لا نسخا [illegible] الحكم بها مقيدا وحاصل هذا الدليل
يرجع الى ان المفهوم حجة ولان المطلق لو لم يحمل على المقيد لم يكن في القيد فائدة [illegible] الى الغاء صفة القيد لان العمل بالمطلق والمقيد
كليهما جائز [illegible] فعند وروده لو جاز العمل بالمطلق كما جاز بالمقيد لم يكن في القيد فائدة واستدل من اوجب الحمل في الحكم الواحد
في حادثتين من غير حاجة الى قياس بان اهل اللغة يتركون في التقييد في موضع اكتفاء بذكره في موضع آخر كما في الحافظين فروجهم والحافظات
والذاكرين الله كثيرا والذاكرات اي والحافظات [illegible] والذاكرات الله كثيرا وكقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف

اي نحن بما عندنا راضون وهذا كلام ساقط لان الاصل في كل كلام حمله على ظاهره الا ان يمنع عنه مانع واذا كان كذلك لا يجوز ترك ظاهر الاطلاق الى التقييد من غير ضرورة ودليل يجري ذلك في النهي كما لا يجوز عكسه وثبوت التقييد في الحافظات والذاكرات والشعر للعطف وعدم الاستقلال واما من جوز الحمل بالقياس كما اشير اليه في الكتاب **بقوله** وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد فقد بنى كلامه ايضا على ان المفهوم حجة قائلا بان التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط وانه يوجب عدم الحكم عند عدمه كما انه يوجب الوجود عند وجوده على ما بينا فلما كان النفي حكم النص المقيد كالاثبات يتعدى الى نظير المنصوص عليه لعلة جامعة كما اذا كان النفي منصوصا عليه وكما يتعدى الاثبات والرقبة في كفارة القتل مقيدة بوصف الايمان فاوجب هذا الوصف عدم الجواز عند عدمه فيتعدى هذا الحكم الى نظائرها من الكفارات لانها جنس واحد كما يتعدى حكم تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء الى نظيره وهو التيمم لان كل واحد منهما طهارة ولا يقال هذا تعدية الى ما فيه نص بالابطال لانا نقول قد بينا ان المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له بالنفي ولا بالاثبات فصار المحل في حق الوصف خاليا عن النص فيجوز تعدية حكم الوصف اليه بالقياس ولهذا لم يجز حمل المقيد على المطلق لان المقيد ناطق وفي حمله على المطلق الذي هو ساكت بالقياس يثبت ابطال القيد المنطوق به فلا يجوز واما لم يثبت طعام في كفارة اليمين في كفارة القتل ولا زيادة صوم كفارة الظهار وطعامها في صوم كفارة اليمين وطعامها بطريق الحمل مع ان الكل جنس واحد لان التفاوت بين هذه الاشياء ثابت باسم العلم وهو اسم الشهرين وثلثة ايام وستين مسكينا وعشرة مساكين ونحوها وذلك يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم واذا لم يثبت العدم به اي بالعلم لا يمكن التعدية الى غيره لان التعدية المعدوم محال **قوله** فلهذا لا يحمل المطلق على المقيد يعني اذا وردا في الحكم بدليل انه ذكر ورودهما في السبب بعد هذا **قوله** ان كانا في حادثة واحدة يشير الى انهما ان كانا في حادثتين لا يحمل المطلق على المقيد بالطريق الاولى **وقوله** بعد ان يكونا حكمين اي بعد ان يكون المطلق والمقيد وردا في حكمين او بعد ان يكون الثابت بالمطلق والمقيد وردا في حكمين يشير الى انهما ان كانا في حكم واحد لا يمتنع الحمل وقد عرفت انهما اذا كانا في حكم واحد في حادثتين لا يجوز الحمل فكان هذا احترازا عن اجتماعهما في حكم واحد في حادثة واحدة لا في حادثتين فيكون معنى هذا الكلام لا يحمل المطلق على المقيد في حادثتين اصلا لا في حكمين ولا في حكم واحد ولا يحمل ايضا في حادثة واحدة اذا كانا في حكمين فاما في حكم واحد فيحمل وذلك لان الاطلاق امر مقصود كالتقييد فان الاطلاق ينبئ عن توسعة الامر وتسهيله على المخاطب كالتقييد ينبئ عن التضييق والتشديد فعند امكان العمل بهما لا يجوز ابطال الاطلاق بالتقييد كما لا يجوز عكسه ففي الحادثتين يمكن العمل بكل واحد منهما اذ يجوز ان يكون التوسعة هو المقصود للشارع في حكم حادثة والتضييق هو المقصود في هذا الحكم في حادثة اخرى كما في اعتاق الرقبة في كفارتي القتل واليمين وكذا يجوز ان يكون التشديد مقصودا له في حكم حادثة والتسهيل مقصودا له في حكم اخر في تلك الحادثة كالصوم والاطعام في كفارة الظهار فلا يجوز ابطال احدهما بالاخر ولا وجه الى اثبات القيد بالقياس ايضا لاستلزامه ابطال النص المطلق والقياس المودي الى ابطال النص باطل فاما اذا كانا في حكم واحد في حادثة واحدة فلا يمكن الجمع بينهما لان الاطلاق والتقييد متنافيان فلا يتصور ان يكون الحكم الواحد في حادثة واحدة في حالة واحدة مقيدا بالقيد وغير مقيد فيجب الحمل ضرورة ولا يجوز حمل المقيد على المطلق بالاجماع فيجب حمل المطلق على المقيد لا محالة فلذلك حملنا الصيام المطلق عن التتابع في قوله تعالى فصيام ثلثة ايام على المقيد به قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات لان قراءته لما اشتهرت حتى جازت الزيادة بها على الكتاب اجتمع المطلق والمقيد في حكم واحد في حادثة واحدة وهو الصوم ولا يتصور ان يجب متتابعا وغير متتابع في حالة واحدة فوجب حمل المطلق على المقيد ضرورة ولو لم يحمل لزم ايضا ان يجب عليه صوم ستة ايام ثلثة متتابعة

يجب

بالنص المقيد وقد نسخه بطلقه عن التتابع بالنص المطلق وهو خلاف الاجماع والنص فوجب الحمل لا محالة والدليل على ان العمل بالاطلاق واجب في قوله تعالى
لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم نهى عن السؤال عن المسكوت عنه والوصف في المطلق مسكوت عنه فكان في الرجوع الى المقيد لتعرف حكم المطلق
مع امكان العمل به اقدام على هذه المنهى عنه فلا يجوز واما قوله التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط فغير مسلم على الاطلاق كما بينا ولئن سلم
فالمقيد لا يوجب النفي عند عدم القيد كالتعليق لا يوجب النفي عند عدم النص بل المقيد اوجب الحكم في ابتداء من غير تعرض له بالنفي عند عدم
لان الاسباب لا يوجب النفي عبارة ولا اشارة وهو ظاهر ولا دلالة لان النفي ضد الاثبات فلا يثبت بالدلالة ضد موجب النص ولا اقتضاء
لان الحكم في محل الوصف مستغن عن النفي عند عدم الوصف فانه لو صرح بالجواز عند عدم الوصف لا يختل الكلام شرعا ولا عرفا فكان الاحتجاج
بالمقيد لاثبات القيد في المطلق باعتبار ان التقييد يوجب العدم عند العدم احتجاجا بلا دليل لان المسكوت عدم والعدم ليس بدليل واما
عدم جواز المطلق عند عدم الوصف فلكونه غير مشروع على ما كان قبله وبعد المقيد لا لان المقيد نفاه فان الرقبة الكافرة انما لم تجز في كفارة
القتل لانها لم تشرع كفارة كما لم يجز تحرير النصف وذبح الشاة لا لان المقيد نفى جوازه اذ الكفارة في نفسها وقدرها لا تعرف الا شرعا
فلا يحتاج الى الشرع للانعدام كفارة كذا في التقويم ثم بين الشيخ ره مثالا للبقاء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده في حادثة واحدة
بعد ان يكونا حكمين فقال قال ابو حنيفة ومحمد رح فيمن قرب التي ظاهر منها في خلل الصوم ليلا عامدا او نهارا ناسيا اي للصوم انه يستانف
الصوم وقال ابو يوسف والشافعي رح لا يستانف لان التقديم على المسيس شرط في الصوم بقوله تعالى فصيام شهرين متتابعين من قبل ان
يتماسا وقد فاته تقديم الكل عليه ولكنه لو اتم ما بقي عليه من الصيام وقع البعض قبل المسيس والبعض بعده ولو استانف وقع الكل بعد
المسيس فكان الاتمام اولى لكونه اقرب الى الامتثال ولهما انه قد ثبت بمقتضى النص ان الاخلاء عن المسيس شرط في الصوم كما ثبت بصريحه
ان التقديم عليه شرط لان الاخلاء عن ضرورة التقديم اذ لا يتصور التقديم بدونه والثابت بضرورة النص كالمنصوص فكان الواجب عليه شيئين
فعجز عن احدهما وهو التقديم على المسيس وقدر على الاخر وهو الاخلاء عنه فيجب عليه حفظ ما قدر عليه وذلك بالاستيناف ولو لم يستانف لفاته الامر
ان جميعا التقديم والاخلاء ولا اعتبار لتقديم البعض على المسيس لان المامور به تقديم الكل فان قيل الخلو عن المسيس ثبت ضمنا لاشتراط
القبلية والقبلية سقط اعتبارها في هذه المسئلة فيسقط ما في ضمنها قلنا لم يسقط اعتبارها في هذه المسئلة فان الحكم لا يتبدل بمعصية العبد بل الكفارة
بعد ما جامعها مشروطة بشرطها الا انه لا يؤخذ بفعل عجز عن اقامته كما لا تؤخذ المرأة بالتتابع ايام الحيض في صوم شهرين متتابعين
لا لسقوط شرط التتابع بل لعجزها عن الاقامة مع انها مخاطبة حتى لزمها اقامة التتابع بسائر الوجوه التي تقدر عليها ولما كان شرط
القبلية قائما بقي ما فيه ضمنه من الخلو والسقوط كان بالعجز فيسقط ما عجز عنه دون ما قدر عليه كالمرأة في اقامة شرط التتابع كذا في الاسرار وقوله
ليلا عامدا ليس لقيد كقوله نهارا ناسيا لان العمد والنسيان في الليل سواء وقد نص عليه في شرح الطحاوي فقيل ولو جامعها بالليل ناسيا او
عامدا وقوله او نهارا ناسيا احتراز عن العمد فانه اذا جامعها بالنهار عمدا فسد صومه وانقطع التتابع فيجب عليه الاستيناف بالاتفاق لانقطاع
التتابع ولو قربها في خلال الاطعام لم يستانف بالاتفاق لان الاخلاء عن المسيس انما ثبت شرطا ضرورة وجوب التقديم وذلك اي
التقديم منصوص عليه في الاعتاق والصيام بقوله عز وجل فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فصيام شهرين متتابعين من قبل ان
يتماسا دون الاطعام حيث لم يذكر فيه الا قوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ولم يجز اشتراط التقديم فيه حملا له على الصيام والاعتاق
لان الحكمين مختلفان فلا يلزم من تقييد نص احدهما ابطال اطلاق النص الاخر بل يجري كل واحد منهما على سننه ولما لم يشترط التقديم على المسيس

فيه لو وجد لم يشترط الاخلاء عنه فلا يلزم الاستيناف فان قيل قد ذكر في ظهار المبسوط وغيره ان كفارة المظاهر لو كانت بالاطعام ليس له ان يجامعها قبل التكفير
فهذا يدل على اشتراط التقديم فيه فلا وجه له سوى الحمل قلنا لم يشترط ذلك لمعنى في الاطعام بل لمعنى آخر وهو احتمال ان يقدر على الاعتاق او الصيام
قبل الاطعام فينتقل الكفارة اليه فلو وطيها لوقع التكفير بالاعتاق والصيام بعد التماس وذلك حرام **قوله** وكذلك اذا دخل الاطلاق والتقييد اي ومثل
دخول الاطلاق والتقييد في الحكم دخولهما في السبب يجب ان يجري كل واحد منهما على سننه ولا يحمل المطلق منهما على المقيد كما قلنا في صدقة الفطر انه يجب
اداؤها عن العبد الكافر اي بسببه بالنص المطلق وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد كذا وعن العبد المسلم اي بسببه بالنص المقيد بالاسلام
وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين كذا ولا يحمل المطلق منهما على المقيد لانه لا مزاحمة اي لا مدافعة في الاسباب اذ يجوز ان
يكون لشيء واحد اسباب متعددة شرعا وحسا كالملك والموت فوجب الجمع بين النصين والعمل لكل واحد منهما من غير حمل كما وجب الجمع في الحكمين في
حادثة واحدة وفي حكم واحد في حادثتين فان قيل لو لم يحمل المطلق على المقيد ههنا ادى الى الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق فان حكم العبد المسلم يستفاد من اطلاق
اسم العبد كما يستفاد حكم العبد الكافر واذا كان كذلك لم يبق في ذكر المقيد فائدة قلنا ليس كذلك فان قبل ورود المقيد يعمل به من حيث
انه مطلق وبعد وروده يعمل به من حيث انه مقيد وفيه فائدة وهي ان يكون النص المقيد دليلا على ان مفهومه اولى بالسببية وان شرعه اهم
للشارع حيث جعله سببا بالنص المطلق ضمنا ثم بالنص المقيد قصدا فاذا امكن العمل بهما واحتمال الفائدة قائم لا يجعل النصان نصا واحدا
بالحمل على انه لو لم يكن فيه فائدة جديدة لا يجوز ابطال صفة الاطلاق لطلب فائدة المقيد عند امكان الجمع وتحصيل سببية مفهوم
المطلق ثابتة بالنص المطلق وسببية مفهوم المقيد ثابتة بالمطلق والمقيد جميعا وليس بمستبعد في الشرع اثبات شيء بالنصين ومنصوص
كالصلوة والزكوة ونحوهما وكذا اذا دخل الاطلاق والتقييد في الشرط كما في نصي شهود النكاح كما قلنا لا يحمل المطلق على المقيد ايضا حتى
انعقد النكاح بشهادة فاسقين كما ينعقد بشهادة عدلين لامكان العمل بهما اذ يجوز ان يكون كل واحد منهما شرطا على معنى انه ينعقد بانهما
وحده لا ينعقد عند عدمهما ويكون فائدة المقيد الاستحباب والفضل حتى كان استحضار عدلين للنكاح اولى
من استحضار فاسقين واما اشتراط العدالة في عامة الشهادات فليس لطريق حمل المطلق وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم
واشهدوا اذا تبايعتم على المقيد وهو قوله واشهدوا ذوي عدل منكم بل لوجوب التوقف في حكم خبر الفاسق الثابت بقوله عز وجل
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي فتثبتوا وكذا اشتراط السوم في نصاب الزكوة ليس لطريق حمل النص المطلق عن السوم مثل قوله عليه السلام
في خمس من الابل شاة على المقيد به وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة بل بنص نفي الزكوة عن غير السائمة وهو قوله
عليه السلام ليس في العوامل والحوامل ولا في البقر المثيرة صدقة وكذا اشتراط تبليغ هدي المتعة والقران الى الحرم لم يثبت بحمل
النص المطلق عن التبليغ وهو قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي على المقيد به وهو قوله عز وجل في جزاء الصيد هديا
بالغ الكعبة بل بعبارة قوله تعالى ثم محلها الى البيت العتيق وباشارة اسم الهدي فانه اسم لما يهدى وينقل الى مكان ولا مكان
وجب النقل والاهداء اليه سوى الحرم **قوله** وهو نظير ما سبق ادرج الشيخ في هذا الكلام جواب سؤال يرد على مسئلة التعليق بالشرط
ولم يذكره هناك وهو ان يقال لما علق الحكم بالشرط لا يتصور ان يجعل ثابتا قبل وجوده فان حل الامة لما علق بشرط عدم الطول
لا يمكن ان يجعل ذلك الحل بعينه ثابتا قبل وجود الشرط لان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون منجزا ومعلقا كالقنديل اذا علق لا يبقى موضوعا في المكان فقال ههنا
العمل بالمطلق والمقيد الواردين في السبب بعدم حمل احدهما على الآخر نظير ما سبق ان تعليق الشيء بالشرط لما لم يوجب النفي عند عدمه جاز ان يكون الحكم الواحد

قبل وجوده معلقا بالشرط ومرسلا اي مطلقا عنه لان الارسال والتعليق يتنافيان وجود المعنى ووجود الحكم فيمتنع ان يثبت بالارسال والتعليق
جميعا كالملك يمتنع ان يثبت بالبيع والهبة جميعا لكن قبل ثبوته يحتمل ان يثبت بالبيع والهبة وغيرهما على سبيل البدل فكذا ما علق بالشرط قبل وجوده
يجوز ان يكون معلقا اي منعقدا ما يتعلق وجوده بالشرط ومرسلا عن الشرط اي محتملا للوجود قبل الشرط بسبب آخر كالطلقات الثلث المعلقة بالشرط
يحتمل ان يتحقق وجودها عند وجود الشرط ويحتمل ان يوجد قبل وجود الشرط بالتنجيز وكذا العتق المعلق وذلك لان العدم الاصلي قبل التعليق
كان محتملا للوجود بالارسال والتعليق وبعد التعليق لم يتبدل العدم لما بينا انه لا يؤثر في المنع فبقي محتملا للوجود بالطريقين كما كان واذا
تنافي الارسال والتعليق يثبت في الاطلاق والتقييد بان الحكم الواحد قبل وجوده يجوز ان يثبت بسبب مقيد ويحتمل ان يثبت بسبب مطلق
على سبيل البدل فاذا امتنع ثبوته بهما جميعا فلذلك وجب الجمع ولم يجز الحمل قوله ومنها اي ومن الوجوه الفاسدة ما قال بعضهم ان
العبرة ومنها ما قال بعضهم اللفظ العام اذا ورد بناء على سبب خاص يجري على عمومه عند عامة العلماء سواء كان السبب سوال سائل على
التفصيل الذي نذكره او وقوع حادثة ومعنى الورود على سبب صدوره عند امر دعى الى ذكره ومعنى الاختصاص بالسبب اقتصاره
عليه وعدم تعديه عنه حتى كان الحكم ثابتا في حق غير السائل وصاحب الحادثة بنص آخر يدل له او بالقياس وقال مالك والشافعي رحمهما الله
يختص بسببه وهو اختيار المزني والقفال وابي بكر الدقاق وابي ثور وذهب بعض العلماء منهم ابو الفرج من اصحاب الحديث الى ان
الكلام ان كان سوال سائل يختص به وان كان وقوع حادثة لا يختص به واحتج من قال بالتخصيص مطلقا بان السبب لما كان هو الذي اثار الحكم
لانه لم يكن موجودا قبله تعلق به تعلق المعلول بالعلة فيختص به وبانه لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فائدة اذ لا فائدة له الا اقتصار الحكم
عليه وقد اتفقوا على نقله وبانه لو كان عاما لجاز تخصيص السبب واخراجه عن العموم بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره به لان نسبة العموم الى جميع الصور
الداخلة تحته متساوية وبان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسوال وانما يكون مطابقا بالمساواة واذا اجريناه على عمومه لم يبق مطابقا
بل يصير ابتداء كلام واحتج من فرق بين وروده بناء على وقوع حادثة وبين وروده بناء على سوال سائل بان الشارع اذا ابتدأ ببيان حكم
في حادثة قبل ان يسال عنها فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ اذ لا مانع منه وليس كذلك اذا سئل عنه لان الظاهر انه لم يرد الكلام ابتداء
وانما اورده ليكون جوابا عن السوال وكونه جوابا عنه يقتضي قصره عليه وحجة العامة ان الاعتبار للفظ في كلام الشارع لان التمسك
به دون السبب واللفظ يقتضي العموم باطلاقه فيجب اجراؤه على عمومه اذا لم يمنع عنه مانع والسبب لا يصلح مانعا لانه لا ينافي عمومه
[illegible] النافي بينه انه لو كان مانعا لكان تصريح الشارع باجرائه على العموم اثباتا للعموم مع انتفاء العموم وهو فاسد والتعليل
الدليل المخصص به خلاف الاصل يؤيد ما ذكرنا اجماع الصحابة رضي الله عنهم على اجراء النصوص الواردة مقيدة باسباب على عمومها فان
اية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت واية اللعان نزلت في هلال بن امية حين قذف امرأته بشريك بن سحماء واية
[illegible] واية القذف نزلت في قذف عائشة رض واية السرقة في سرقة رداء صفوان او سرقة المجن وقوله عليه السلام ايما
اهاب دبغ فقد طهر في شاة ميمونة ثم لم يخصوا [illegible] العمومات بهذه الاسباب فعرفنا ان العام لا يختص بسبب الورود واما قولهم السبب يصير
كالعلة فصار كالمعلول مع العلة فنقول ليس الكلام في مثل هذا السبب حتى لو كان السبب المنقول هو المؤثر كان الحكم متعلقا به نفيا
[illegible] قولهم ان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسوال قلنا ان اردتم باشتراط المطابقة ان يكون الجواب مساويا للسوال [illegible]
[illegible] فلان المجيب تنبيها على قدر الجواب [illegible] بشيء غير الكلام [illegible] كما سأل موسى عليه السلام

عما في يمينه لقوله عن اسمه وما تلك بيمينك يا موسى زاد موسى على قدر الجواب فقال هي عصاي اتوكؤ عليها واهش بها على غنمي ولي فيها مآرب اخرى والنبي عليه السلام لما سئل عن التوضي بماء البحر فقال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فاجاب وزاد وان ارادتم باشتراطها الكشف عن السؤال وبيان حكمه فلا نسلم عدم المطابقة لانه طابق الجواب وزاد ولا يقال الاولى ترك الزيادة في الجواب رعاية للتناسب بينهما لانا نقول ان افادة الاحكام الشرعية اولى من رعاية الاحكام اللفظية وقولهم لو كان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد قلنا انما لا يجوز لانه داخل في الخطاب قطعا اذ الكلام في انه داخل في الخطاب قطعا اذ الكلام في انه بيان له او غيره ام بيان له خاصة فانه لا يجوز ان يسأل عن شيء فيجيب عن غيره ولكن يجوز ان يجيب عنه وعن غيره وقولهم لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فائدة قلنا فائدته معرفة اسباب التنزيل والعبر والقصص والتساع علم الشريعة وايضا امتناع اخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد ثم الشيخ رحمه الله لما بين ان العام تخص بالسبب عند البعض ولم يبين ان المراد به سبب الورود ام سبب الوجوب وان المراد لو كان سبب الورود ما يريد به السبب الخاص او العام ولا بد من تفصيل ذلك ليتبين محل النزاع شرع في بيان ما يختص به سواء كان سبب ورود او سبب وجوب وسواء كان اللفظ عاما او خاصا وبين ذلك في اقسام اربعة فقال وعندنا انما يختص بالسبب ما لا يستقل بنفسه وهذا هو القسم الاول منها اي لا يستقل بافهام المعنى بدون ما تقدمه من السبب لانه لما لم يستقل بنفسه اي لم يفد ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام من جملته فلا يمكن فصله للعمل به كقوله نعم وبلى فان كل واحد منهما غير مستقل بنفسه وكل واحد من حروف التصديق فلم يكن بد من تعلقه بما قبله ثم موجب نعم التصديق بما قبله من كلام منفي او مثبت استفهاما كان او خبرا كما اذا قيل لك قام زيد او اقام زيد او لم يقم زيد فقلت نعم كان تصديقا لما قبله وتحقيقا لما بعد الهمزة وموجب بلى ايجاب ما بعد النفي استفهاما كان او خبرا فاذا قيل لم يقم زيد او لم يقم زيد فقلت بلى كان معناه قد قام فاذا قال الرجل لآخر اليس لي عليك الف درهم فقال بلى يكون اقرارا لانه لما كان تصديقا لما بعد النفي كان معناه لك علي الف درهم ولو قال نعم ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه في الاستفهام تصديق لما بعد الهمزة فكان معناه ليس لك علي الف درهم ولهذا قالوا لو قيل في جواب قوله تعالى الست بربكم نعم مكان بلى لكان كفرا اذ يصير معناه حينئذ لست ربنا وهو كفر ولو قال اكان لي عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا لما ذكرنا ولو قال بلى ينبغي ان يكون اقرارا لانه لا يستعمل الا في النفي بحسب اللغة لكن بحسب العرف لا فرق بين نعم وبلى في جنس هذه المسائل ويكون الكل اقرارا حتى الزمه القاضي المال في المسئلتين في الوجيز تغليبا للعرف على اللغة اليه اشير في التشف وهكذا في شرح المقدمة لابن الحاجب قوله او خرج مخرج الجزاء وهو القسم الثاني منها فان الكلام لما جعل جزاء لما تقدمه كان المتقدم سبب وجوبه فيتعلق به لان الحكم يتعلق بعلته ضرورة لعدم الاثر بدون المؤثر كقول الراوي سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد فانه لما خرج مخرج الجزاء للسهو بدلالة الفاء تعلق به وان كان مستقلا بنفسه فكان السهو سبب وجوبه كالزنا لوجوب الجلد في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسرقة للقطع في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ولو لم يتعلق به لم يبق لذكر السهو الا بكلمة الفاء فائدة وكان معناه سجد للسهو علما انه هكذا قوله زنى ماعز فرجم قوله او خرج مخرج الجواب وهو القسم الثالث من الاقسام الاربعة فان الكلام المستقل لما خرج مخرج الجواب لما تقدمه غير زائد على قدر الجواب تعلق بما سبق وصار ما ذكر في السؤال كالمعاد في الجواب لانه بناء عليه ولكنه يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا قال وتصدق بجوابه نوى

كالدعو الى الغداء بان قال له اخر تغد معي فقال والله لا اتغدى او قال ان تغديت فعبدي حر انصرف الى ذلك الغداء حتى لو تغدى في ذلك
اليوم في منزله او تغدى معه في يوم اخر لم يحنث خلافا لزفر لانه اخرج الكلام مخرج الجواب ردا عليه وهو انما دعاه الى ذلك الغداء فيتقيد
به ويصير كانه قال ان تغديت الغداء الذي دعوتني اليه هكذا ومنها كالشراء بالدراهم ينصرف الى نقد البلد بدلالة الحال وكذا اذا قيل
انك تغتسل الليلة في هذه الدار عن جنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر فان يمينه تختص بالاغتسال المذكور لان كلامه خرج جوابا للكلام
الاول من غير زيادة **قوله** فاما اذا زاد على قدر الجواب فهو القسم الرابع من الاقسام الاربعة بان قال والله لا اتغدى اليوم او
قال ان تغديت اليوم فعبدي حر او قال في مسئلة الاغتسال ان اغتسلت الليلة او في هذه الدار فكذا فهو من صور الخلاف فعندهم
يتقيد بالغداء المدعو اليه وبالاغتسال المذكور كما اذا لم يزد وعندنا يصير مبتديا ولا يتعلق بالكلام الاول حتى لو تغدى اليوم في
منزله او في موضع اخر او اغتسل من غير الجنابة يحنث لانا لو جعلناه متعلقا به كان فيه اعتبار الحال والغاء الزيادة ولو جعلناه مبتديا
كان على عكسه فكان اولى لان العمل بالكلام لا بالحال لانه ظاهر والحال امر مبطن فيكون الكلام صريحا في افادة العموم والحال
دلالة في اختصاصه بالسبب ولا عبرة لها مع الصريح فلذلك رجحنا اللفظ وجعلناه ابتداء وما ذهب اليه المخالف من حمله على الجواب
باعتبار الحال عمل بالمسكوت وترك للعمل بالدليل فان عنى به الجواب صدق فيما بينه وبين الله تعالى لانه مع الزيادة يحتمل الجواب
فانه قد يزاد على الجواب للتاكيد كما مر ولا يصدقه القاضي لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه وذكر في بعض الشروح ان العموم
في الاقسام الاربعة ثابت لان قوله نعم وبلى عام لابهامه من حيث انه يصلح جوابا لانواع من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به
وكذلك تعلق سجدة يحتمل توجهه للتلاوة او القضاء المتروكة او الشرع زيادة في الصلوة او للسهو فلا نقل السبب معه تخصص به وعموم
القسمين الاخرين ظاهر لان المصدر الذي دل عليه الكلام نكرة واقعة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فيعم ولكنه لا يخلو
عن تمحل وتكلف وما ذكرناه اولا اظهر واوفق لعامة الكتب فان قيل ما الفرق لابي يوسف رح بين مسئلتي الغداء والاغتسال وبين
قوله كل امراة لي فهي طالق في جواب ما لو قالت له انك تزوجت علي حيث تخصص هذا العام عنده بهذا السبب حتى لم يطلق هذا
المراة عنده مع ان فيه زيادة على قدر الجواب قلنا ليس هذا من قبيل تخصيص العام بسبب الورود بل هو من قبيل التخصيص بالغرض
وهو قسم اخر نص عليه في مختصر التقويم والدليل عليه ان في التخصيص بالسبب دخل السبب في العموم بالخلاف والكلام فيما ورد وههنا
السبب خارج عنه فكان قسما اخر ثم النظر في الكلام الى المقصود المتكلم فيجوز ان يكون مقصوده هناك اثبات حكم السبب وغيره
بطريق العموم واللفظ يدل عليه فيجب العمل به وههنا غرضه ارضاؤها وذلك يحصل بتطليق غيرها لا بتطليقها فلا يثبت العموم بل تخصص
بغرضه ولم يدخل هي في الايجاب لكن ابا حنيفة ومحمدا رح يقولان كما احتمل ان يكون غرضه ارضاءها احتمل ان يكون اسخاطها وزجرها الحيرها
عليه بهذا الاعتراض فلا يجوز ترك العمل باللفظ بهذا المحتمل **قوله** ومنها اي ومن الوجوه الفاسدة ما قال بعض اهل النظر ممن لا ينصف
لان القران في النظم اي الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران بينهما في الحكم خلافا للعامة وصورته ان حرف الواو
اذا دخل بين الجملتين تامتين فالجملة المعطوفة تشارك المعطوف عليها في الحكم المتعلق بها عندهم حتى قالوا ان قران الجملتين في
قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة يوجب سقوط الزكوة عن الصبي كسقوط الصلوة عنه تحقيقا للمساواة في الحكم وما جعلوا ان المعطوف
اذا كان ناقصا يشارك الجملة المعطوف عليها في الخبر والحكم جميعا تمسكوا في ذلك بان الواو للعطف في اللغة ولهذا يسمى واو العطف

وموجب العطف الاشتراك وانه يقتضي التسوية ولهذا اذا كان المعطوف متعريا عن الخبر فانه يشارك الكلام الاول في خبره وحكمه فيجب القول بالشركة في الحكم
اذا كانا كلامين تامين وهو معنى قوله واعتبروا اي قاسوا بالجملة الناقصة والدليل عليه ان القران في كلام الناس لو جب الاشتراك فان قوله
ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يوجب تعليق الطلاق والحرية جميعا بالشرط وان كان كل واحد من الكلامين تاما مفيدا بنفسه فكذا في كلام
صاحب الشرع وتمسكت العامة بان عطف الجملة على الجملة في اللغة لا يوجب الشركة في الحكم لان الاصل في كل كلام ان يستبد بنفسه ويتفرد بحكم لا يشاركه فيه كلام
اخر كقولك جاءني زيد وذهب عمرو ولان في اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وهو خلاف الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة وهي في الجملة الناقصة
فانها لما افتقرت الى الخبر اوجب عطفها على الكاملة الشركة في الخبر ضرورة الافادة وهذه الضرورة عدمت في عطف الجملة التامة على مثلها فلم
تثبت الشركة واليه اشار بقوله وهذا اي استدلالهم بالجملة الناقصة في اثبات الشركة فاسد لان الشركة وانما وجبت اي ثبتت في الجملة الناقصة
اي في عطفها على الكاملة لافتقارها الى ما تتم به وهو الخبر فاذا تم اي الكلام المعطوف بنفسه لم يجب الشركة لعدم الموجب وهو الضرورة
الا فيما يفتقر اليه يعني لعدما تم الكلام بنفسه قد تثبت الشركة اذا تحقق الافتقار فثبت ان موجب الشركة هو الافتقار دون نفس العطف ولهذا
اي ولان الشركة تثبت بالافتقار قلنا في المسئلة المذكورة ان العتق يتعلق بالشرط كالطلاق لان قوله وعبدي حر وان كان تاما لفظا لكنه ناقص
تعليقا لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا التنجيز ولم يذكر له شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والغرض وقد عطفه على
المعلق بالشرط فتثبت الشركة للافتقار يؤيده ما ذكرنا انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعمرة طالق لا يتعلق طلاق عمرة بالشرط
بل يتنجز لانه لو كان غرضه التعليق لاقتصر على قوله وعمرة لان خبر الاول يصلح خبرا له فتثبت الشركة بالعطف وحيث لم يقتصر دل على ان
مراده التنجيز بخلاف مسئلتنا لان خبر الاول لا يصلح خبر الثاني ونظيره ما لو قال ان دخلت الدار فزينب طالق ثلاثا وعمرة طالق فان طلاق
عمرة يتعلق بالشرط ايضا لان غرضه تعليق الثلاث في حق زينب وتعليق نفس الطلاق في عمرة ولا يمكنه ذلك الا باعادة الخبر كما في قوله وعبدي
حر ولا يلزم عليه ما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر ان كلمت فلانا ان شاء الله حيث ينصرف الاستثناء الى اليمينين عند
محمد كذا في الايضاح مع ان كل واحد من الكلامين تام بنفسه خبرا وتعليقا غير مفتقر الى الاول لانا نقول التعليق نوعان تعليق ابطال وهو التعليق
بشرط لا يوقف عليه كالتعليق بمشية الله تعالى ونحوها وتعليق تحصيل وهو التعليق بشرط يوقف عليه كالتعليق بدخول الدار ونحوه وغرض الحالف
ههنا الابطال حيث الحق الاستثناء بكلامه بعد تمامه والاول ناقص في حق هذا التعليق كقوله وعبدي حر في حق اصل التعليق فينصرف الاستثناء
الى اليمينين وكذا لو ذكر مكان الاستثناء مشية فلان بان قال ان شاء فلان ينصرف الى اليمينين ايضا لانه يتضمن التفويض حتى اقتصر
على المجلس فالاول ناقص في معنى التفويض فلذلك ينصرف اليهما وذكر في بعض النسخ ان العطف لا يوجب الشركة في الحكم الا اذا كان المعطوف
مفتقرا الى المعطوف عليه في جميع ما ذكر فيه او في بعضه ومع الافتقار يكون صالحا للشركة فيما يفتقر اليه ويوجد ايضا من جهة المتكلم ما يدل
على ارادة الشركة فيما يفتقر اليه فما فقد شيء من هذه الجملة لا تثبت الشركة ولذلك قلنا بانتفاء الشركة في قوله هذه طالق ثلثا وهذه
طالق تنتين لعدم الافتقار وفي قوله هذه طالق وهذا امشيرا الى عبده لعدم الصلاحية وفي قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق لعدم القرينة
من المتكلم لو كان مريدا للشركة لما جاء بالخبر في الجملة الثانية لان مراده يحصل بان يقول وهذه لوجود صلاحية الثانية لمشاركة
الاولى في نفس الخبر وهو الطلاق وفي وصفه وهو العدد بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر على ما بينا فان قيل
قد ثبت في قوانين علم المعاني ان رعاية التناسب بين الجملة شرط حتى لو قال قائل زيد منطلق ودرجات الحمل ثلثون لحكم بالخفة

في غاية الطول حتى صين الذباب محفوظا وكان جالينوس ماهرا في الطب وختم في التراويح سنة والقرد شبيه بالآدمي سجد عليه بكمال السخافة او بعد سخرة
من الساخر فقيل ان القران في النظم يوجب القران في الحكم لحصول التناسب فيما تحت لا انكر ان التناسب من محسنات الكلام ولكنا ننكر ثبوت
الحكم به فانه محتمل والمحتمل لا يثبت الحكم وهذا كالمفهوم فانا لا ننكر انه من محسنات الكلام وعليه بني كثير من مسائل علم المعاني ولكنه لا يصلح
مثبتا للحكم لانه لا يثبت بالاحتمال والله اعلم

فصل في حد الامر قيل في حد الامر هو اللفظ الداعي الى تحصيل الفعل بطريق العلو عن صدوره عمن هو مثل المامور او دونه فانه التماس او دعاء
ليس بامر ويلزم على اطراده ان صيغة الامر لو صدرت من الاعلى نحو الادنى على سبيل التضرع والشفاعة لا يسمى امرا وعلى انعكاسه انها لو صدرت من
الادنى نحو الاعلى بطريق الاستعلاء يسمى امرا ولهذا ينسب قائله الى الحمق وسوء الادب وقيل هو طلب الفعل على سبيل الاستعلاء بصيغة افعل او ما هو في معناها او
بقوله على سبيل الاستعلاء عن الالتماس والدعاء وبقوله بصيغة افعل عن الطلب بقوله اوجبت عليك ان تفعل كذا او واجب عليك فعل كذا فانه ليس بامر بل هو
اخبار عن الايجاب او عن الوجوب ويختار بعض المتاخرين ان الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واريد بالاقتضاء ما يقوم بالنفس
من الطلب لان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء والصيغة سميت به مجاز الدلالة عليه واحترز بقوله فعل غير كف عن النهي وبقوله على جهة
الاستعلاء عن الالتماس والدعاء وذكر في القواطع ان حقيقة الكلام معنى قائم في نفس المتكلم والامر والنهي كلام فيكون قوله افعل او لا
تفعل عبارة عن الامر والنهي ولا يكون حقيقة الامر والنهي ولكن لا يعرف الفقهاء ذا وانما يعرفون قوله افعل حقيقة في الامر ولا تفعل حقيقة
في النهي قوله وهو اي الامر وهو قولنا افعل من قبيل الوجه الاول اي الخاص من القسم الاول اي قسم الصيغة واللغة مما ذكرنا اي من الاقسام
العشرين ومن الاولى للتبعيض والثانية والثالثة للبيان ويحتمل ان يكونا للتبعيض ايضا وقوله فان صيغة الامر الى اخره اقامة الدليل على
ان الامر من قبيل الخاص ويقال هذا الاستدلال غير صحيح لانه جعل نفس المدعى دليلا عليه اذ معنى قوله هو من قبيل الوجه الاول انه خاص
فصار كانه قال هو خاص لانه خاص وفساده ظاهر لانا نقول انه اقامة الدليل على الحاق هذا الفرد بنوعه فيكون صحيحا وذلك لان الخاص نوع
وحقيقته معلومة للسامع ولكن لا علم له بان الامر من هذا النوع فالحقه الشيخ بهذا النوع ثم بين انه انما كان من هذا النوع لانه لفظ خاص وضع لمعنى
خاص فكان من هذا النوع فيكون استدلالا صحيحا كما يقال الانسان اسم لنوع من الحيوان الذي صفته كذا وكذا ثم يقال لفرد معين هو داخل
في هذا النوع لانه انسان كسائر افراده واعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالالفاظ المترادفة مثل اسد وليث
وقد يكون على العكس كالاعلام المنقولة وبعض الالفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كالالفاظ المتباينة فالشيخ رح بقوله
لفظ خاص وضع لمعنى خاص اشار الى ان لفظ افعل من القسم الاخير واشار ايضا بقوله لفظ خاص الى رد قول من قال من الواقفية انه مشترك
بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد بالاشتراك اللفظي وقوله وضع لمعنى خاص الى رد قول من قال من اصحاب مالك رح والشافعي رح ان صيغة
الامر وان كانت مختصة بالوجوب لكن ليس الوجوب مختصا بها بل انه كما يستفاد منها يستفاد من غيرها وهو الفعل ويسمى الفعل امرا كما سميت الصيغة
به حتى قالوا افعال النبي صلى الله عليه وسلم موجبة كالاوامر واصحابنا انهم وافقونا على ان الامر موجب وان الايجاب لا يستفاد الا من الامر وان الصيغة
المخصوصة يسمى امرا على الحقيقة فيحصل به الايجاب لكنهم خالفونا في الفعل فقالوا انه يسمى امرا حقيقة فيحصل به الايجاب ويكون لفظ الامر مشتركا
بينهما وعندنا لا يسمى الفعل امرا على الحقيقة فلا يستفاد منه الايجاب ويكون لفظ الامر مختصا بالصيغة وصورة المسألة انه اذا نقل الينا من
افعاله التي ليست بسهو مثل الزلات ولا طبع مثل الاكل والشرب ولا هي من خصائصه مثل وجوب الضحى والسواك والتهجد وتزوج الزيادة على

الا بلع ولا بيان المجمل مثل قطعه يد السارق من الكوع فانه بيان لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما وتيممه الى المرفقين فانه بيان لقوله عز اسمه فامسحوا بوجوهكم وايديكم بل يجب علينا اتباعه في ذلك وهل يسعنا ان نقول امر النبي عليه السلام بكذا فعند مالك رح في احدى الروايتين عنه وابي العباس بن شريح وابي سعيد الاصطخري وابي علي بن ابي هريرة وابي علي بن خيران من اصحاب الشافعي يجب علينا الاتباع فيه ويصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة وعند عامة العلماء لا يجب الاتباع ولا يصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة تمسك الفريق الاول في ذلك بان الله تعالى سمى الفعل امرا في قوله عز اسمه وما امر فرعون برشيد اي فعله وطريقته لان الفعل هو الذي يوصف بالرشد لا القول وقوله جل جلاله وامرهم شورى بينهم اي فعلهم وقوله تعالى وتنازعتم في الامر فيما يقدمون عليه من الفعل وقوله عز اسمه اخبارا اتعجبين من امر الله اي صنعه والاصل في الاطلاق هو الحقيقة فما هو امر على الحقيقة موجب بلا خلاف بيننا وبينهم فكان الفعل موجبا كالصيغة وبان النبي عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رأيتموني اصلي وقال في حجة الوداع خذوا عني مناسككم فاني امرؤ مقبوض فجعل المتابعة لازمة فثبت بالتنصيص ان فعله موجب كما ثبت بالتنصيص وهو قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب واحتج الجمهور في نفي الاشتراك بان الامر لو كان مشتركا بين القول المخصوص والفعل لما سبق احدهما الى الفهم دون الاخر لان تناول المشترك للمعاني على السواء والامر بخلافه وبانه حقيقة في القول المخصوص فوجب ان لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك لو صح الظاهر انه لا يصح نفي الامر عن القول المخصوص ويصح نفيه عن الفعل حتى صح ان يقال لم يأمر فلان اليوم بشيء مع كثرة افعاله ولم يصح ذلك اذا تكلم بعبارة الامر وصحة النفي من علامات المجاز كما ان عدم صحته من امارات الحقيقة وخرج الجواب عما تمسكوا به من الآيات فان الامر يطلق على الفعل بطريق المجاز اطلاقا لاسم السبب على المسبب اذ الامر سبب وجوب الفعل وما ذكروا من السنة معارض بانكاره عليه السلام على اصحابه حين وافقوه في صوم الوصال بقوله وايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني وفي خلع النعال في الصلوة بقوله ما لكم خلعتم نعالكم الحديث ولو كان فعله موجبا كالامر لم يكن لانكاره عليه السلام معنى كما لو كان امرهم وامتثلوا به قال الغزالي رح انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم للبعض دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض دليلا والمتابعة انما وجبت فيما ذكروا بلفظ الامر في ذلك الفعل المعين المامور به لا في جميع افعاله اذ الامر لم يتناول الجميع ولو كان الفعل بنفسه موجبا لما احتيج الى قوله صلوا كما رأيتموني اصلي بعد قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول كما لا يحتاج بقوله افعلوا كذا الى شيء اخر يوجب الامتثال به **قوله** وموجبه عند الجمهور الالزام الا بدليل يحتمل ان يكون الاستثناء متصلا وان يكون منقطعا يحتمل ان يكون المراد من الدليل دليل الوجوب ودليل الصرف عن الوجوب فعلى تقدير الاتصال تقدير الكلام موجب الامر الالزام عند البعض دون البعض الا الامر المقترن بدليل فانه ليس بمختلف فيه بل هو للالزام عند الكل ان كان المقترن دليل الوجوب او لعدم الالزام ان كان المقترن دليل عدم الوجوب فالمستثنى على هذا الوجه دخل تحت صدر الكلام لان الامر باطلاق تناول المقترن بالدليل وغيره وعلى تقدير الانقطاع تقديره موجب الامر المجرد عن القرائن الالزام عند البعض دون البعض الا الامر المقترن بدليل فانه للالزام بالاتفاق او لعدم الالزام بالاتفاق فلا يكون المستثنى داخلا في الصدر على هذا الوجه ويكون الا بمعنى لكن ومثال الامر المقترن به دليل الوجوب قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان قوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وقوله جل ذكره والذين يكنزون الذهب والفضة الاية وما ورد من التكليف بالصلوة في حال شدة الخوف والمرض وما ورد من التهديدات في ترك الصلوة والزكوة دلت على انهما للوجوب ومثال الامر المقترن به دليل عدم الوجوب الامر بالانتشار بعد اداء الجمعة فان الاحاديث الواردة في فضائل التوقف في الجامع بعد الجمعة الى العصر او الى غروب الشمس دلت على انه ليس للوجوب وكذا الامر بالاصطياد بعد التحليل لما سنبينه واعلم ان صيغة الامر استعملت لوجوه للوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة

وآتوا الزكوة وللندب كقوله تعالى فكاتبوهم وللارشاد الى الاوثق كقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم والفرق بين الارشاد والندب ان الندب
لثواب الآخرة والارشاد للتنبيه على مصلحة الدنيا ولا ينقص ثواب الآخرة بترك الاشهاد في المداينات ولا يزاد بفعله وللاباحة كقوله تعالى فكلوا مما
امسكن عليكم وللاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام آمنين وللامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله وللاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز
الكريم وللتسوية كقوله تعالى اصبروا او لا تصبروا وللتعجب كقوله تعالى اسمع بهم وابصر اي ما اسمعهم وما ابصرهم وللتكوين وكمال القدرة كقوله تعالى كن فيكون
وللاحتقار كقوله تعالى اخبارا القوا ما انتم ملقون وللاخبار كقوله تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وللتهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم واستفزز من استطعت
وهو قريب منه وللانذار كقوله تعالى قل تمتعوا فان مصيركم الى النار وانكار تم جعله قسما آخر وللتعجيز كقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وللتسخير كقوله تعالى
كونوا قردة خاسئين وللتمني كقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي وللتأديب كقوله عليه السلام لابن عباس كل مما يليك وهو قريب من الندب اذ
الادب مندوب اليه وللدعاء كقولك اللهم اغفر لي ثم لا خلاف ان هذه الصيغة ليست حقيقة في جميع هذه الوجوه لان معنى التسخير والتعجيز والتسوية مثلا مستفاد
من مجرد الصيغة وانما يفهم ذلك من القرائن انما الذي وقع الخلاف فيه امور اربعة الوجوب والندب والاباحة والتهديد فقال بعض الواقفية
هي مشتركة بين هذه الوجوه الاربعة بالاشتراك اللفظي كلفظ العين ونقل ذلك عن الاشعري في بعض الروايات وابن شريح وبعضهم قال
هي مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وهو ان يكون حقيقة في الاذن الشامل للثلاثة وهو مذهب المرتضى من الشيعة
فعلى هذين القولين يكون في التهديد مجازا وقيل هي مشتركة في الايجاب والندب لفظا وهو منقول عن الشافعي وقيد بعضهم بان يجعل حقيقة في معنى الطلب
الشامل لهما وهو ترجيح الفعل على الترك وقال ابو الحسن الاشعري والقاضي الباقلاني والغزالي ومن تبعهم لا يدري انها حقيقة في الوجوب فقط او في
الندب فقط او فيهما معا بالاشتراك لفظي قولهم هو الا جميعا لا حكم له اصلا بدون القرينة الا التوقف مع اعتقاد ان ما اراده صاحب الشرع منها حق
لانها مجملة لازدحام المعاني فيها وحكم المجمل التوقف الا ان التوقف عند البعض في نفس الموجب وعند البعض في تعيينه وعامة العلماء من الفقهاء
والمتكلمين قالوا انها حقيقة في احد هذه المعاني عينا من غير اشتراك ولا اجمال الا انهم اختلفوا في تعيينه فذهب الجمهور من الفقهاء وجماعة من المعتزلة
كابي الحسين والجبائي في احد قوليه الى انها حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه وذهب جماعة من الفقهاء والشافعي في احد قوليه الى انها حقيقة
في الندب مجاز فيما سواه وذهب طائفة الى انها حقيقة في الاباحة ونقل ذلك عن اصحاب مالك احتج الفريق الاول من الواقفية بان صيغة
الامر استعملت في معان مختلفة من غير ان يثبت ترجيح للبعض على الباقي والاصل في الاستعمال الحقيقة فثبت الاشتراك الذي هو من اقسام
الاجمال عندهم فلا يجب العمل بها الا بدليل زائد يرجح احد المعاني على سائرها اذ لا يستقيم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وهذا هو التمسك للاكثر
من القائلين بالاشتراك اللفظي الا انهم قالوا حمل الامر المطلق على الاباحة والتهديد الذي هو المنع بعيد لانا ندرك التفرقة في اللغات
كلها بين قوله افعل وقوله لا تفعل وقوله ان شئت فلا تفعل حتى اذا قدرنا انتفاء القرائن كلها سبق الى فهمنا اختلاف معاني هذه الصيغ وعلمنا
قطعا انها ليست بالفاظ مترادفة على معنى واحد كما ندرك التفرقة بين قولهم قام زيد ويقوم زيد في ان الاول للماضي والثاني للمستقبل وان
كان قد يعبر بالماضي عن المستقبل وبالعكس لقرائن يدل عليه فعرفنا ان قوله افعل يدل على ترجيح جانب الفعل على جانب الترك والتهديد الذي
هو المنع خلافه وكذا قوله ابحت لك ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل يرفع الترجيح فبقي الاشتراك بين الندب والوجوب ومن قال بالاشتراك
المعنوي تمسك بان جعل الفعل حقيقة في الاذن المشترك بين الثلاثة او الطلب المشترك بين الوجوب والندب اولى دفعا للاشتراك والمجاز
والقائلون بالاباحة احتجوا بان الامر لطلب وجود المأمور به ولا وجود له الا بالاتيان فدل ضرورة على انفتاح طريق الاتيان عليه وادناه الاباحة

النادبون قالوا لا يجوز ان يكون موجبه الاباحة لان الامر لطلب الفعل ولا بد فيه من ان يكون جانب ايجاد الفعل راجحا على جانب الترك
وليس في الاباحة ذلك لان كليهما فيها سواء ولما لم يكن بد من الترجيح ولا يحصل ذلك الا بالوجوب او الندب يثبت ادناهما للتيقن به فلا يثبت الزيادة
لان معنى الطلب قد تحقق فلا معنى لاثبات صفة زائدة لعدم غير ضرورة وانما يحصل الترجيح بالندب لاقتضائه كون الفعل احسن من الترك وتعلق
الثواب به وتمسك الجمهور القائلون بانه حقيقة في الوجوب بالكتاب والاجماع واللغة اما الكتاب فبقوله تعالى لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
والمراد من الامر قوله تعالى اسجدوا لادم فانه ورد في معرض الذم على المخالفة لا في معرض الاستفهام اتفاقا وهو دليل الوجوب والا لما ذمه
الله تعالى على الترك وكان لابليس ان يقول انك ما الزمتني السجود وفي قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذم على مخالفة الامر وهو
دليل الوجوب وقوله عز اسمه فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم الحق الوعيد لمخالفة امر النبي عليه السلام
مطلقا ومخالفة امره هي ترك ما امر به اذ المخالفة ضد الموافقة وموافقة الاتيان بما امر به فيكون مخالفته ترك ذلك ولو لم يكن مخالفة
امره حراما مطلقا لما الحق الوعيد به واذا كان مخالفة امره وهي ترك المأمور به مطلقا حراما كان الاتيان بالمأمور به واجبا ضرورة واذا
كان الاتيان بما امره الرسول واجبا كان الاتيان بما امره الله تعالى كذلك بالطريق الاولى ولا يقال لو كانت المخالفة ترك
المأمور به لكنا مخالفين امر الشارع في ترك النوافل المأمور بها لانا نقول الامر بالنوافل يتضمن جواز الترك لانه عرف بالقرائن
ان معناه الاولى لكم ان تفعلوا كذا ويجوز لكم ان لا تفعلوا فلا يتحقق المخالفة بخلاف الامر المطلق الخالي عن القرينة لانه لا ينبئ عن
جواز الترك بل يدل على الاتيان بالمأمور به لا محالة فيتحقق المخالفة بتركه واما الاجماع فلان الامة في كل عصر لم تزل كانوا يرجعون
في ايجاب العبادات وغيرها الى الاوامر والاستدلال بمطلق الصيغة المجردة عن القرائن على الوجوب كما استدل ابو بكر رضي على وجوب
الزكوة على اهل الردة بقوله تعالى واتوا الزكوة والصحابة بالامر في قوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب وبخبر من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا
ذكرها فليغسله سبعا ثلثا ونحوها على الوجوب من غير توقف وما كانوا يعدلون الى غير الوجوب الا لمعارض وشاع وذاع ذلك فيما بينهم
من غير نكير احد فكان اجماعا منهم على انه للوجوب كما في العمل بالاخبار بعينها واما من جهة اللغة فلان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب
فلم يفعل حسن من اهل اللغة الحكم بذمه واستحقاقه العقاب وكونه عاصيا ولولا ان الامر للوجوب لما حسن ذلك ولا يلزم عليه انه لا يذم لغة
لو كان المأمور به معصية لانا نسلم انه لا يذم لغة وانما لا يذم شرعا وهو غير مفيد سلمنا لا يذم لغة لكن المعصية لما خرجت بدليل وجب فيما
وراءها حمل كلامهم على ظاهره وما ذكر النادبون انه يحمل على ادنى درجات الطلب فاسد لان الموضوع للشيء محمول على الكامل منه لانه ثابت
من كل وجه دون الناقص منه لانه ثابت من وجه دون وجه والكامل من الطلب ما لا يكون فيه رخصة الترك وذلك في الوجوب دون الندب قوله
والامر قبل الحظر وبعده سواء ذهب جمهور الاصوليين الى ان موجب الامر المطلق قبل الحظر وبعده سواء فمن قال بان موجبه التوقف او الندب او الاباحة قبل
الحظر فكذلك يقول بعده ومن قال بان موجبه الوجوب قبل الحظر فعامتهم على ان موجبه الوجوب بعد الحظر ايضا وذهب طائفة من اصحاب الشافعي الى ان موجبه قبل الحظر
الوجوب وبعد الحظر الاباحة وعليه يدل ظاهر قول الشافعي في احكام القران كذا ذكره صاحب القواطع ورايت في نسخة من اصول الفقه ان الفعل ان كان مباحا في
اصله ثم ورد حظر معلق بغاية او بشرط او لعلة عرضت فالامر الوارد بعد زوال ما علق الحظر به يفيد الاباحة عند جمهور اهل العلم كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
لان الصيد كان حلالا على الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله فاصطادوا اعلاما بان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر الى اصله وان كان الحظر واردا
ابتداء غير معلل بعلة عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية فالامر الوارد بعده هو المختلف فيه فمنهم من قال بانه مفيد الاباحة بان هذا النوع من الامر

للاباحة في غالب الاستعمال كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فاذا تطهرن فأتوهن في قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن
الدبا والحنتم والنقير والمزفت الا فانتبذوا وكقول الرجل لعبده ادخل الدار بعد ما قال له لا تدخل الدار فانه يفهم منه الاباحة دون الوجوب
وهذا لان الحظر قرينة دالة على ان المقصود رفع الحظر لا الايجاب كما ان عجز المامور عن الاتيان بالمامور به في امر التعجيز قرينة دالة على ان المقصود
تعجيزه لا وجود الفعل فصار كان الامر قال كنت منعتك عن كذا فرفعت ذلك المنع واذنت لك فيه واحتجت العامة بان المقتضي للوجوب قائم
وهو الصيغة الدالة على الوجوب اذ الوجوب هو الاصل فيها والعارض الموجود لا يصلح معارضا لذلك لانه لما جاز الانتقال عن المنع الى الاذن
جاز الانتقال منه الى الايجاب والعلم به ضروري كيف وقد ورد الامر بعد الحظر للوجوب ايضا كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
وقوله عز وجل ولكن اذا دعيتم فادخلوا وكالامر للحائض والنفساء بالصلوة والصوم بعد زوال الحيض والنفاس وكالامر بالصلوة بعد زوال
السكر وكالامر بالقتل في شخص حرام القتل بالاسلام او الذمة بارتكاب اسباب موجبة للقتل من الحرب والردة وقطع الطريق وكالامر
بالحدود بسبب الجنايات بعد ما كان الايذاء محظورا وكقول الرجل لعبده استغن بعد ما قال له لا تستغن فهذه الاوامر كلها تفيد الوجوب الكائن
بعد الحظر فثبت بما ذكرنا ان الحظر المتقدم لا يصلح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب الى الاباحة كما ان الايجاب المتقدم لا يصلح قرينة لصرف النهي
الوارد بعده عن التحريم الى الكراهة او التنزيه بالاتفاق وانما فهمت الاباحة فيما ذكروا من النظائر بقرائن غير الحظر المتقدم فانه لولا الحظر المتقدم
لفهمت منها الاباحة ايضا وهي ان الاصطياد واخواته شرعت حقوقا للعبد فلو وجبت عليه لصارت حقوقا عليه فيعود الامر على موضوعه بالنقض ولهذا
لم يحمل الامر بالكتابة عند المداينة ولا الامر بالاشهاد عند المبايعة على الايجاب وان لم تتقدمه حظر لئلا يصير حقا علينا بعد ما شرع حقا لنا

قوله ولا موجب له اي للامر في التكرار ولا يحتمله اي الامر التكرار اختلف القائلون بالوجوب في الامر المطلق في افادته التكرار ومعنى
التكرار ان يفعل فعلا ثم بعد فراغه عنه يعود اليه فقال بعضهم انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنع منه وحكي
هذا عن المزني رح وهو اختيار ابي اسحاق الاسفرائني من اصحاب الشافعي رح وعبد القاهر البغدادي رح من ائمة الحديث وغيرهم وقال بعض اصحاب
الشافعي رح انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله ويروى هذا عن الشافعي رح والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت من غير قرينة والمحتمل
لا يثبت بدونها وقال بعض مشائخنا رح الامر المطلق لا يوجب التكرار ولا يحتمله لكن المعلق بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا والمقيد
بوصف كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا يتكرر بتكرره وهو قول بعض اصحاب الشافعي رح ممن قال انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله
والمذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بالشرط او مخصوصا بالوصف الا ان الامر بالفعل يقع على اقل
جنسه وهو ادنى ما يعد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وهو قول بعض المحققين من اصحاب الشافعي رح واحتج الفريق الاول بان لفظ الامر
مختصر من طلب الفعل بمصدر ذلك الامر فان اضرب مختصر من قولك اطلب منك الضرب او فعل الضرب كما ان ضرب مختصر من قوله فعل
فعل الضرب في الزمان الماضي والمختصر من الكلام والمطول في افادة المعنى سواء فان قولك هذا جوهر مضيء محرق وقولك هذا نار سواء
وقولك هذا شراب مسكر معتصر من العنب قد غلا واشتد وقولك هذا خمر سواء فيكون قوله اضرب فعل فعل الضرب سواء ثم المصدر الذي دل عليه الامر
اسم عام لجنس الفعل شامل لجميع افراده لوجود حرف الاستغراق فوجب القول بعمومه عند الامكان كما في سائر الفاظ العموم واعتبروا الامر
بالنهي فان النهي في طلب الكف عن الفعل مثل الامر في طلب الفعل وانه يوجب التكرار والدوام حتى لو ترك الفعل مرة ثم فعل يكون تاركا
للنهي فكذا الامر يوجب الدوام حتى لو فعل مرة ثم لم يفعل يكون تاركا للامر وبانه لو اقتضى الفعل مرة وجب ان لا يجوز عليه النسخ ولا يصح الاستثناء

سنة لان النسخ يؤدي الى البداء اذ الفعل الواحد لا يكون حسنا وقبيحا في زمان واحد والاستثناء يؤدي الى استثناء الكل من الكل وكلاهما فاسدان وتحتج اهل المذهب
الثاني بما ذكرنا ان الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر غير ان الثابت به مصدر نكرة لانه لا دلالة في صيغة الامر على الالف واللام ولهذا جعل اهل النحو الجمل
نكرات لان دلالتها على مجرد حصول مدلولاتها لا على التعريف والنكرة في الاثبات تخص ولكنها تقبل العموم بدليل يقترن بها لانها اسم جنس وهو يقبل العموم
الا ترى الى قوله تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا فانه تعالى وصف الثبور بالكثرة ولو لم يحتمل اللفظ العموم لما صح وصف الثبور بها وبما
ذكرنا ظهر الفرق بين الامر والنهي لان المصدر في النهي نكرة في موضع النفي فتعم ضرورة فاما ههنا فهي في موضع الاثبات فتخص الا اذا قام دليل على
خلافه فاما صحة النسخ والاستثناء فلان ورودهما عليه قرينة دالة على انه اريد به العموم كما ان الاستثناء في قولك ما رايت اليوم الا زيدا دليل
على ان المستثنى منه انسان واستدلوا بحديث الاقرع بن حابس حيث سال النبي عليه السلام حين قال قد فرض الله عليكم الحج أكل عام يا رسول الله صلى الله عليه وسلم فسكت
حتى قالها ثلثا فقال له لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم فسواله وهو من فصحاء العرب وقول النبي عليه السلام لو قلت نعم لوجب دليل واضح على ان الامر
يحتمل التكرار وتمسك الفريق الثالث بالنصوص الواردة في الكتاب والسنة مقيدة ومعلقة مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وان كنتم
جنبا فاطهروا واوامر واحسن يموتون صوموا لشهر كم فانه تتكرر بتكرار الشرط والاوصاف لتعلقها بها وبان الشرط كالعلة انه اذا وجد الشرط
وجد المشروط مثل ما اذا وجدت العلة وجد المعلول بل اقوى منها لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط عند البعض بخلاف العلة لان المعلول لا ينتفي
بانتفاء العلة بالاتفاق ثم لا خلاف ان الحكم المتعلق بالعلة يتكرر بتكررها فكذا المتعلق بالشرط وجه قول العامة ما قال الفريق الاول والثاني
ان صيغة الامر اختصرت لمعناها من طلب الفعل لكن لفظ الفعل الذي دلت عليه الصيغة فرد سواء قدر معرفا كما قال الفريق الاول او منكرا
كما قال الفريق الثاني فلا يحتمل العدد لان بين الفرد والعدد تنافيا اذ الفرد ما لا تركب فيه والعدد ما تركب من الافراد والتركب وعدمه متنافيان
حكما وكما لا يحتمل العدد معنى الفرد مع ان الفرد موجود في العدد لا يحتمل الفرد معنى العدد مع انه ليس بموجود فيه اصلا فثبت انه لا دلالة
لهذا اللفظ على عدد من الافعال بوجه كالضرب لا يدل على خمس ضربات او عشر ضربات ولا يحتمل ذلك بل دلالته على مطلق الضرب الذي هو معنى
واحد الا ان المصدر الثابت بالامر اسم جنس وانه يقع على الادنى المتيقن لفردية فيحتمل كله باعتبار معنى الفردية فيه لا باعتبار التعدد ولا التقبيح
كونه فردا اخر في الخارج في تفرده من حيث الجنس لان ذلك باعتبار المعنى الذهني ولا التعدد فيه فلما كان فردا من حيث المعنى صح ان يكون محتمل اللفظ فاما
ما بين الكل والاقل فليس بفرد بوجه فلا يكون محتمل اللفظ البتة فلا يعمل فيه النية لانها لتعيين محتمل اللفظ لا لاثبات ما لا يحتمله وتبيين بما
ذكرنا ان الاستدراك في قوله لكن لفظ الفعل فرد متعلق بمحذوف والتقدير ان لفظ الامر صيغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل فيوهم هذا انه
يوجب التكرار او يحتمله كما ذهب اليه قوم ولكن لفظ الفعل كذا قوله ولهذا اي ولان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله قلنا في قول الرجل لامراته
طلقي نفسك انه يقع على الواحدة ان لم ينو شيئا او نوى واحدة او ثنتين وان نوى ثلثا فعلى ما نوى لان الثلث كل جنس الطلاق فكان
واحدا من حيث الجنس ولهذا صح وصفه بالوحدة فيقال الطلاق جنس واحد من التصرفات الشرعية كالنكاح والبيع والاجارة فيصلح محتملا للفظ
فان طلقت نفسها ثلاثا وقعن جميعا وان طلقت نفسها واحدة فلها ان تطلق نفسها ثانية وثالثة في المجلس وعند الفريق الاول يقع على الثلاث
فتملك ان تطلق نفسها واحدة وثنتين وثلثا جملة او على التفاريق كذا ذكره ابو اليسر وهذا اذا لم ينو الزوج شيئا ولو نوى ثلثا فاما اذا نوى واحدة
او ثنتين فينبغي ان تقتصر على ما نوى عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم قد يمتنع عنه بدليل والنية دليل وعند الفريق الثاني يقع على
الواحدة اذا لم ينو الزوج شيئا او نوى واحدة وان نوى ثنتين او ثلثا فهو على ما نوى قوله ولا تعمل نية الثنتين فيه يعني لا تصح ولا يؤثر

في تغيير موجب الكلام لا فاي ما نوى نية العدد والكلام لا يحتمله بوجه فيلغو نيته كما اذا قيل استغني ولو نوى به الطلاق الا ان تكون المرأة امة
بان تزوج امة الغير وليست تحته حرة فحينئذ تصح نية الثنتين لا باعتبار انه عدد ولكن باعتبار ان ذلك اي الثنتين جنس طلاقها اي كل جنس طلاق الامة
اذ لا مزيد للطلاق في حقها على الثنتين فصار الثنتان في حقها من طريق الجنس واحدا كالثلث في حق الحرة فيصلح محتمل اللفظ ايضا ولا يصح تمسكهم لصحة
النسخ والاستثناء لانا لا نسلم صحة النسخ في الامر المطلق الذي لم يقم الدليل على ان المراد به التكرار لانه يؤدي الى البداء وصحة الاستثناء لا يدل على
احتمال التكرار والعدد ايضا لان ذلك بمنزلة قرينة دالة على انه اريد به ما هو محتمله وهو الكل او الحق به على وجه الزيادة ما ليس محتمله لغة كما في المعلق بالشرط
به فكانه قيل في قوله صم الا يوم السبت صم الايام كلها الا يوم السبت او صم الاسبوع الا يوم السبت وما ذهب اليه الفريق الثالث غير صحيح ايضا
لانه لا اثر للشرط ولا للوصف في التكرار لان قوله اضربه ان لم يقتض التكرار فقوله اضربه قائما او ان كان قائما لا يقتضيه ايضا بل لا يزيده الا
اختصاص الضرب الذي يقتضيه بحالة القيام وهو كقوله لوكيله طلق زوجتي ان دخلت الدار ولعبده اشتر اللحم ان دخلت السوق وقوله للقاضي احكم
عليه بالزاني ان حضر عندك فانه لا يقتضي التكرار بتكرر الدخول والحضور بالاجماع فكذا امر الشرع فكان قول الشارع فمن شهد منكم الشهر فليصمه
واذا زالت الشمس فصل كقول الرجل لزوجته من شهد منكم الشهر فلتطلق نفسها او من زالت عليه الشمس فلتطلق نفسها واما تكرر في اوامر الشرع فليس بموجب
اللفظ بل بدليل شرعي في كل شرط فقد قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ولا يتكرر الوجوب بتكرر الاستطاعة فان لما لو ذلك على
الدليل اعتنا بالتكرر ايضا على الدليل كيف ومن كان جنبا فليس عليه ان يتطهر واذا لم يرد الصلوة فلم يتكرر مطلقا لكن ما يتبع فيه موجب الصلوة والدليل كذا ذكره الغزالي رح
واعتبارهم الشرط بالعلة ضعيف لان العلة موجبة للحكم والموجب لا ينفك عن الموجب فاما الشرط فليس بموجب لهذا يوجد الشرط بدون المشروط
والمشروط بدون الشرط عندنا واما سؤال الاقرع فلم يكن بناء على احتمال التكرار لغة ولكن لانه راى سائر العبادات متعلقا باسباب متكررة كتعلق الصلوة
بالاوقات والصوم بالشهر والزكوة بالاموال النامية وقد راى الحج متعلقا بالوقت الذي هو متكرر بحيث لم يصح اداؤه قبله وبالبيت الذي
هو غير متكرر فاشتبه عليه فسال لدفع هذا الاشتباه لا لاحتمال الامر للتكرار لغة ومعنى وقوله عليه السلام لو قلت نعم لوجبت لو قلت نعم تجب
في كل عام لوجبت فرضية الحج في كل عام وحينئذ صار الوقت سببا فانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع كذا ذكره فخر الاسلام
في مختصر التقويم قوله ثم الامر المطلق عن الوقت كالامر بالزكوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء صوم رمضان والنذر المطلق
لا يوجب الاداء على الفور اختلف في الامر المطلق عن الوقت وهو الذي لم يتعلق اداء المامور به فيه بوقت محدود على وجه يفوت الاداء
بفواته كالامر بالزكوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان والنذور المطلقة انه على الفور ام على التراخي فذهب اكثر اصحابنا
واصحاب الشافعي رح وعامة المتكلمين الى انه على التراخي واليه اشار بقوله في الصحيح من مذهب اصحابنا وذهب بعض اصحابنا منهم الشيخ ابو الحسن
الكرخي رح وبعض اصحاب الشافعي منهم ابو بكر الصيرفي وابو حامد الى انه على الفور وكذا كل من قال بالتكرار والدوام يلزمه القول بالفور لا
محالة ومعنى قولنا على الفور انه يجب تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان ومعنى قولنا انه يجب على التراخي انه يجوز تاخيره عنه لا انه
يجب تاخيره عنه بحيث انه لو اتى به فيه لا يعتد به لانه ليس مذهبا لاحد والفور في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم
سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل جاء فلان من فوره اي من ساعته تمسك القائلون بالفور بان الامر يقتضي وجوب الفعل
في اول اوقات الامكان بدليل انه لو اتى به فيه يسقط الفرض عنه بالاتفاق فتاخيره عنه نقض لوجوبه اذ الوجوب لا يبيح الترك
ولا شك ان تاخيره ترك للفعل في وقت وجوبه فثبت ان في التاخير نقض الوجوب في وقت الوجوب وهو باطل وبان الوقت ثبت قطعا

لانه ثبت ضرورة امكان الاداء وقد اريد اول اوقات الامكان بالاجماع فلا يبقى غيره مرادا لان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها وبان التاخير
تفويت لانه لا يدري ايقدر على الاداء في الوقت الثاني او لا يقدر وبالاحتمال لا يثبت التمكن من الاداء على وجه يكون معارضا للمتيقن به فيكون
تاخيره عن اول اوقات الامكان تفويتا ولهذا استحسن ذمه على ذلك اذا عجز عن الاداء وبان المتعلق بالامر اعتقاد الوجوب واداء الفعل واحدهما
وهو الاعتقاد يثبت بالامر المطلق للحال فكذا الثاني وليعتبر الامر بالنهي فالانتهاء بالنهي يثبت على الفور فكذا الايتمار الواجب بالامر وتمسك القائلون
بالتراخي بان صيغة الامر ما وضعت الا لطلب الفعل باجماع اهل اللغة فلا تفيد زيادة على موضوعها كسائر الصيغ الموضوعة
للاشياء وهذا لانه لا تعرض للوقت في صيغة افعل بوجه كما لا تعرض في فعل ويفعل لزمان قريب او بعيد ومتقدم
او متاخر فكما لا يجوز تقييد الماضي والمستقبل بزمان لا يجوز تقييد الامر به ايضا لان التقييد في المطلق يجري مجرى النسخ ولهذا لم يتقيد
بمكان دون مكان يزيده ما قلنا ايضاحا ان مدلول الصيغة طلب الفعل والفور والتراخي خارجان الا ان الزمان من ضرورات
حصول الفعل لان الفعل من العباد لا يوجد الا في زمان والزمان الاول والثاني في صلاحيته للحصول واحد فاستوت الازمنة كلها وصار
كما لو قيل افعل في اي زمان شئت فيبطل تخصيصه وتقييده بزمان دون زمان الا ترى انه لو امره بالضرب مطلقا لا يتقيد بآلة دون آلة
وشخص دون شخص وان كان ذلك من ضروراته لما ذكرنا فكذا الزمان فثبت ان الامر بصيغته لا يفيد الفور وكذا الحكم وهو الوجوب لان الفعل
يجوز ان يكون واجبا وان كان المكلف في اول الوقت مخيرا بين فعله وتركه فيجوز له التاخير ما لم يغلب على ظنه فواته ان لم يفعله فيكون هذا الامر
مقتضيا طلب الفعل في مدة عمره بشرط ان لا يخلي زمان العمر منه فيثبت الامر عليه بصفة التوسع لا بصفة التضييق والتكليف على هذا الوجه
جائز عقلا وشرعا اما عقلا فلانه لو قال لغلامه افعل كذا في هذه السنة او في هذا الشهر في اي وقت شئت بشرط ان لا تخلي هذه المدة عن
الواجب صح ولم يستنكر واما شرعا فلان الصلوات المفروضات في الازمنة المعلومة وقضاء الواجبات في العمر بهذه المثابة ولهذا يكون مؤديا
في اي وقت فعله لا قاضيا لانه اتى بالمامور به على الوجه الذي امر به فثبت انه لا دليل على الفور لا من جهة اللفظ ولا من جهة الحكم فبطل
القول به واما ما ذكروا ان في التاخير نقض الوجوب فذلك حكم الواجب المضيق فاما الموسع فيجوز تاخيره الى وقت مثله بشرط ان لا يخلي الوقت
ولو اخلى عصى واثم فلا يلزم من التاخير نقض الوجوب وليس في مجرد التاخير تفويت لانه يتمكن من الاداء في جزء يدركه بعد الجزء الاول
حسب تمكنه في الجزء الاول وموت الفجاءة نادر لا يصلح لبناء الاحكام عليه فيجوز له التاخير الى ان يغلب على ظنه بامارة انه اذا اخره يفوت
المامور به والظن عن امارة دليل من دلائل الشرع كالاجتهاد في الاحكام فيجوز بناء الحكم عليه واعتقاد الوجوب يستغرق جميع العمر ومن
ضرورته تعجيل الوجوب وكذا الانتهاء في النهي فاما اداء الواجب فلا يستغرق جميع العمر فلا يتعين للاداء جزء من العمر الا بدليل على انا نقول
يجب اعتقاد وجوبه على التوسع كما يلزم فعله على التوسع فاذا وجب الفعل على حسب ما يعتقده من الوجوب ووجب الاعتقاد على حسب ما يفعله
من الفعل لم يقع الفرق بينهما بوجه والله اعلم ثم الشيخ ذكر الكفارات كلها والنذور المطلقة وقضاء رمضان من هذا القبيل كما ذكر في
التقويم واصول الفقه لشمس الائمة لعدم تعين وقت الاداء فيها حتى لم يكن لها فوات الا بفوات العمر وذكر فخر الاسلام صوم الكفارات
وصوم النذر المطلق وقضاء رمضان في انواع الموقتة لانها مقدرة بوقت محدود وتقدر صوم الكفارات بالشهرين وثلثة ايام وتقدر
الصوم المنذور بما سمي من المدة وتقدر القضاء بما فاته من الصوم وكلا الوجهين حسن قوله والمقيد بالوقت انواع اي ما تعلق اداؤه
بوقت محدود بحيث لو فات ذلك الوقت فات الاداء انواع ثلثة كما ذكر في الكتاب لانه اما ان يكون موسعا او مضيقا او لا يعرف

وتوسعه وتضييقه فيكون منحصرا في هذه الاقسام المذكورة نوع جعل الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب والشرطية من الظرفية لان الظرف
يتحال والمحال مشروطا على ما عرف فما فائدة قوله شرطا للاداء قلنا المراد من المؤدى هي الحركات التي تحصل في الوقت من الاداء واخراجها من العدم
الى الوجود فكانا غيرين واعتبر هذا بالزكوة فان الاداء تسليم الدراهم مثلا الى الفقير والمؤدى نفس تلك الدراهم التي حصلت في يده واذا كان
كذلك لا يستفاد من ظرفية المؤدى شرطية الاداء اذ لا يلزم من كون الشئ شرطا للشئ ان يكون شرطا للغير وعلى تقدير التسليم انه يلزم من كون
الشئ متعينا ظرفا للشئ ان يكون شرطا لوجوده كالوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له انه يوجد بدون هذا الظرف ثم الغرض من هذا ايراد [illegible] المجمل
الذي بيان ما وقع به الاشتراك والامتياز لوقت الصلوة والصوم فامتاز وقت الصلوة عن وقت الصوم بكونه ظرفا واشتركا في كون كل واحد
منهما شرطا للاداء وسببا للوجوب فيكون في قوله وشرطا للاداء فائدة عظيمة قوله الا يرى انه اي وقت الصلوة يفضل عن اداء الواجب
اداء الفعل في الاداء على القدر المفروض فيفضل الوقت عن الاداء ولو طال ركعاته من مضى الوقت قبل تمام الاداء وكذا تكرر الاداء في اي جزء
شاء من اجزاء الوقت ولو كان معيارا لم يجز فثبت انه ظرف لا معيار اذ تفسير الظرف ههنا ان يكون الفعل واقعا فيه ولا يكون مقدرا به وتفسير
المعيار ان يكون الفعل المامور به واقعا فيه ومقدرا به فيزداد وينتقص بطول الوقت وقصره كالكيل في المكيلات ووقت الصلوة من قبيل الاول
لا من الثاني وبالاداء الفوت بفواته فكان شرطا لان فعل الصلوة لا يختلف بالاتيان به في الوقت وخارجه الوقت صيرورة ويسمى فعلم ان التفاوت
انما وقع باعتبار الوقت حتى سمي احدهما اداء والاخر قضاء فكان الوقت شرطا للاداء وبهذا الاداء اي المؤدى يختلف باختلاف صفة الوقت
فان الاداء في الوقت الصحيح كامل وفي الوقت الناقص ناقص ولئن وجد جميع شرائط [illegible] تغير الوقت علامة كون الوقت سببا كالبيع لما كان
سببا للملك تغير الملك بتغيره حتى لو كان البيع صحيحا كان الملك صحيحا ولو كان البيع فاسدا كان الملك فاسدا حتى يظهر اثره في حل الوطي ووجوب الشفعة
وغيرها على ما عرف في فروع الفقه ولا يقال يجوز ان يكون اختلاف صفة الاداء باختلاف صفة الوقت لكونه ظرفا لا لكونه سببا كما في
صوم يوم النحر كيف والوقت ليس بسبب للاداء بل السبب فيه الخطاب فلا يصح هذا الاستدلال لانا نقول الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف السبب
فيحمل عليه ما لم يقم عليه دليل يصرف عنه ولان المراد من اختلاف الاداء اختلاف الواجب في الذمة فانه يجب كاملا وناقصا بكمال الوقت
ونقصانه ووجوب الاداء وان كان بالخطاب ولكنه ليس الا تسليم ذلك الواجب الذي ثبت في الذمة بالسبب فيختلف ايضا باختلاف
الواجب فتبين ان الاستدلال صحيح وقوله ولفساد التعجيل قبله اي تعجيل الاداء قبل الوقت دليل اخر على سببية الوقت ولا يقال لا يصلح هذا
دليلا على السببية لان التعجيل كما لا يجوز قبل السبب لا يجوز قبل الشرط ايضا كالصلوة قبل الطهارة لانا نقول ذلك اذا لم يوجد قرينة ترجح احد
الجانبين وقد وجد ههنا ما يدل على ان الفساد لعدم السبب وهو تغير الاداء بتغير الوقت اذ المشروط لا يختلف باختلاف صفة الشرط فتعين
ان الفساد لعدم السبب لا لعدم الشرط فتصلح دليلا على السببية فان قيل لا بد من مناسبة بين الاسباب ومسبباتها كالمناسبة بين العقوبات والجنايات
ولا مناسبة بين الاوقات ووجوب العبادات فكيف تصلح سببا لها قلنا الاوقات ليست باسباب على الحقيقة بل السبب تتابع النعم على العباد
فيها وذلك يصلح سببا لوجوب الشكر شرعا وعقلا لكن ترادف النعم لما كان في الاوقات جعلت الاوقات التي هي محل حدوث النعم اسبابا
للعبادات التي هي شكر النعم تيسيرا او اقيمت مقام النعم كذا ذكره ابو اليسر قوله والاصل في هذا النوع وهو وقت الصلوة انه اي الشأن لما جعل الوقت ظرفا
للمؤدى وسببا للوجوب لم يستقم ان يكون كل الوقت سببا لانه لا يمكن جعل جميع الوقت سببا مع رعاية مذهب المعتبرين لان ذلك اي جعل كل الوقت سببا
يوجب [illegible] على السببية يلزم منه تأخير الاداء عن الوقت لانه لا اعتبار للمسبب قبل علته فلا يتحقق الوجوب الا بعد مضي الوقت فلا يصح الاداء

قبله وفيه ابطال معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليهما كقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ولو روعي معنى الظرفية واديت الصلوة في الوقت يلزم منه تقديم الحكم على سببه وهو ممتنع بدلالة العقل فاذا لم يمكن ان يجعل كل الوقت سببا مع رعاية معنى الظرفية وليس بد من اعتبار معنى السببية وجب ان يجعل البعض سببا ضرورة ولا يقال لا يجب ذلك لانه امكن ان يجعل مطلق الوقت سببا والمطلق مغاير للكل والبعض لانا نقول لا يمكن ذلك لانه يدخل الكل والبعض في الاطلاق فيلزم حينئذ ان يصح جعل الكل سببا من حيث هو مطلق الوقت وقد بينا ان ذلك لا يجوز فثبت انه لا بد فيه من تقييده بالبعض ولانه لا بد من تعيين السبب ولا يمكن ذلك في مطلق الوقت ثم لما سقط اعتبار الكل ووجب اعتبار البعض جعل الجزء الذي لا يتجزى من الوقت سببا لما سنذكره والجزء السابق به اولى لعدم ما يزاحمه فان اتصل الاداء تقررت السببية عليه لحصول المقصود اذ المقصود من نفس الوجوب تحصيل الاداء نظرا الى الظاهر وان كان المقصود الاصلي الابتلاء والا اي ان لم يتصل به الاداء تنقلت السببية الى الجزء الذي يليه اي يلي الجزء الاول ويتقرر عليه ان اتصل الاداء به وقوله لانه متصل بقوله وهو الجزء الذي يتصل به الاداء يعني لما وجب نقل السببية من الكل الى ما دونه للضرورة التي ذكرناها وليس لما دون الكل جزء مقدر اي مقدار معلوم يمكن ترجيحه على سائر الاجزاء مثل الربع والخمس والعشر ونحوها لعدم الدليل عليه وفساد الترجيح بلا مرجح وجب الاقتصار على الادنى وهو الجزء الذي لا يتجزى اذ هو مراد بكل حال ولا دليل على الزائد عليه فيتعين السببية ولهذا لو ادى بعد ما مضى جزء من الوقت جاز ولما وجب الاقتصار على الادنى كان الجزء المتصل بالاداء اولى بالسببية من غيره لانه اقرب الى المقصود ولان الاصل اتصال المسبب بالسبب فان اتصل الاداء بالجزء الاول كانت السببية متقررة عليه والا انتقل الى الثاني والثالث الى اخر الوقت قال ابو اليسر الصلوة تجب على المصلي بالجزء القائم من الوقت لا بالفائت لانه لو وجب بالجزء الفائت لصير مفوتا للصلوة بمضي ذلك الجزء ولان الوقت شرط الاداء كما هو سبب الوجوب قوله ولم يجز تقريره اي تقرير معنى السببية على ما سبق قبيل الاداء جواب عما يقال ان الانتقال الى البعض للضرورة ولا ضرورة في اقتصار السببية على الجزء المتصل بالاداء ونقلها من الجزء الاول بالامكان ان يجعل جميع ما تقدم من الاجزاء على الاداء سببا لحصول المقصود به وهو تقدم السبب مع صفة الاتصال بالمسبب فقال لم يجز تقرير السببية على الاجزاء السابقة على الاداء لان ذلك اي التقرير يؤدي الى التخطي اي التجاوز عن القليل وهو الجزء المتصل بالاداء بلا دليل يوجب ذلك لان ما دل الدليل انما يدل على ان الكل سبب او الجزء الادنى سبب فاثبات السببية لما وراء الكل والادنى يكون اثباتا بلا دليل وقيل معناه ان الجزء المتصل بالاداء لما صلح سببا بنفسه لم يجز تقرير معنى السببية على الجزء الاول والثاني بهذا الجزء لان ذلك يؤدي الى التخطي عن القليل وهو الجزء المتصل بالاداء بلا دليل وذلك لا يجوز كمن سبقه الحدث في الصلوة فانصرف فما استقبله نهر ووراءه نهر اخر فترك الاقرب ومشى الى الابعد لا يجوز وتفسد صلوته لانه اشتغال بما لا يعنيه فكذلك هذا وقالت هذا وجه حسن ويشير اليه قوله ولم يجز تقريره ولكن قوله يؤدي الى التخطي عن القليل لا يوافقه ولو كان المعنى ما ذكر لوجب ان يقال يؤدي الى التخطي عن القريب الى البعيد بلا دليل وقوله بلا دليل احتراز عن انتقال السببية عن الجزء الاخير الى الكل ان لم يوجد الاداء في الوقت لانه وان كان تخطيا عن القليل الى الكثير ولكنه بالدليل وحاصل هذا ان السببية لو لم تنتقل عن الجزء الاول فاما ان تضم اليه الاجزاء المتقدمة على الاداء ام لا فان لم تضم اليه يلزم ترجيح المعدوم على الموجود مع صلاحية الموجود للسببية واتصال المقصود به وانه فاسد وان ضمت اليه يلزم التخطي عن القليل بلا دليل وهو فاسد فتعين الانتقال وقد استدلوا عليه ايضا بدلالة الاجماع فان الاهلية لو حدثت في اثناء الوقت بان اسلم الكافر او طهرت الحائض او افاق المجنون بعد انقضاء الجزء الاول لزمت عليهم الصلوة بالاجماع فلو تقررت السببية على الجزء الاول ولم تنتقل عنه الى الاجزاء لما وجبت الصلوة عليهم كما لو حدثت الاهلية بعد خروج الوقت وكذلك اداء العصر وقت الاحمرار جائز نصا واجماعا ولولا الانتقال لم يجز كما اذا قضى عصر الامس في هذه الحالة فهذه الضرورة دعتهم الى القول بالانتقال قوله ثم كذلك تنتقل السببية

اي كما انتقلت السببية من الجزء الاول الى الثاني عند عدم الشروع في الاداء ينتقل من الثاني الى الثالث والرابع الى ان يضيق
الوقت بحيث لا يسع فيه الاداء المفروض عند زفر رحمه الله والى اخر جزء من اجزاء الوقت عندنا واعلم ان خيار تاخير الاداء
ثابت الى ان يضيق الوقت بحيث لا يسع فيه الا فرض الوقت بالاجماع حتى لو اخر عنه يأثم فاما انتقال السببية فكذلك يثبت
الى ان يضيق الوقت ايضا عند زفر رحمه الله لانه مبني على ثبوت الخيار عنده وقد لم يبق ذلك وعندنا الانتقال ثابت الى آخر
جزء من الوقت لما ذكرنا ان كل جزء صالح للسببية وان المعدوم لا يعارض الموجود وانما لا يسعه التاخير لكيلا يفوت شرط الاداء وهو الوقت
قوله فتعين السببية فيه يصلح نتيجة لقول زفر وكقول اصحابنا ايضا فعنده لما لم يبق اختيار التاخير اذا ضاق الوقت تعينت
فيه اي في وقت التضييق للجزء الذي يلي الشروع في الاداء اذ لم يبق بعد هذا الجزء ما يحتمل انتقال السببية اليه وانها لو انتقلت الى ما بعده
والواجب لا يسع فيه لادى الى تكليف ما ليس في الوسع فيعتبر حاله اي حال المكلف في الاسلام والبلوغ والعقل وكذا
عند ذلك الجزء فان اسلم الكافر او بلغ الصبي او افاق المجنون او طهرت الحائض عند هذا الجزء وجبت الصلوة عليه وان حدثت
هذه العوارض بعد مضي هذا الجزء لا يلزمه الصلوة عنده وان كان الوقت باقيا وعندنا لما وجب انتقال السببية الى آخر جزء من
اجزاء الوقت لصلاحية كل جزء للسببية تعينت السببية في آخر الوقت الجزء الذي يلي الشروع في الاداء يعني تعينت السببية
للجزء الذي يتصل به الاداء غالبا اذ لم يبق بعد ذلك الجزء جزء يحتمل انتقال السببية اليه فيعتبر حال المكلف في حدوث العوارض
المذكورة وزوالها عند ذلك الجزء فان كان الشخص المكلف عاقلا بالغا مسلما طاهرا عن الحيض والنفاس في ذلك الجزء وجبت
عليه الصلوة وان فات واحد من هذه الاوصاف في ذلك الجزء لم تجب وكذا ان كان مقيما في ذلك الجزء وجب عليه
صلوة الاقامة وان كان مسافرا في سائر الاجزاء وان سافر في ذلك الجزء وجب عليه صلوة السفر وان كان مقيما في الاجزاء المتقدمة وتعتبر صفة
ذلك الجزء اي في الصحة والفساد ايضا فان كان ذلك الجزء صحيحا اي لم يوصف بالكراهية ولم ينسب الى الشيطان كما في الفجر اي وقت الفجر وجب الفجر
به كاملا فاذا اعترض الفساد اي فساد الوقت بطلوع الشمس في خلال الفجر بطل الفرض عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان الجزء الذي يتقرر
السببية عليه وهو الجزء الذي قبل طلوع الشمس سبب صحيح فيثبت به الواجب كاملا في الذمة فلا يتادى بصفة النقصان كما
لصوم المنذور المطلق لا يتادى في ايام النحر والتشريق وكالسجدة اذا قرأها نازلا فركب وسجدها بالايماء لا يتادى به لانها وجبت
كاملة فلا يتادى ناقصة ولا يقال الكامل قد يتادى بالناقص كما لو ترك بعض واجبات الصلوة او كلها ولكنه اتى باصل الاركان
يخرج به عن العهدة وان تمكن فيه النقصان حتى وجب جبره بسجدة السهو ان كان الترك بالسهو لانا نقول انما لم يمنع ذلك النقصان
من الخروج عن العهدة لانه ليس براجع الى نفس المامور به فانه امر بنفس القيام والركوع والسجود والقراءة وقد اتى بما امر به الا
انه لم يعمل بما ثبت باخبار الاحاد التي لا يزاد بها على الكتاب فتمكن به نقصان في الاداء فيجبر بالسهو فاما النقصان الواقع بسبب
الوقت فراجع الى نفس المامور به فانه امر بالصلوة في الوقت الكامل بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الاية وقوله عز ذكره
ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا فاذا ادى الصلوة في الاوقات المكروهة فقد ادخل النقصان
في نفس المامور به لان هذا الوقت الناقص ما امر بالاداء فيه فلا يخرج به عن العهدة فان قيل ما ذكرتم مخالف لقوله عليه السلام
من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر رواه ابو هريرة وفي

رواية اخرى عنه عن النبي عليه السلام اذا ادرك احدكم سجدة من صلوة العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلوته واذا ادرك احدكم سجدة
من صلوة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوته قلنا تاويلها عندنا ذكر ابو جعفر الطحاوي رحمه الله في شرح الآثار ان ورودها
كان قبل نهيه عليه السلام عن الصلوة في الاوقات المكروهة لا يقال كان ذلك نهيا عن التطوع خاصة كالنهي عن الصلوة بعد الفجر والعصر
فلا يجب نسخ هذا الحديث لانا نقول بل هو في الفرائض والنوافل فان قضاء الفوائت فيها لا يجوز الا ترى ان النبي صلى الله
عليه وسلم لما فاتته صلوة الفجر غداة ليلة التعريس انتظر في قضائها الى ان ارتفعت الشمس فدل هذا على ان ما رواه نسخ به وعن ابي
يوسف رحمه الله ان الفجر لا يفسد بطلوع الشمس ولكنه يصبر حتى اذا ارتفعت الشمس اتم صلوته وكانه استحسن هذا ليكون مؤديا بعض
الصلوة في الوقت ولو افسدها كان مؤديا جميع الصلوة خارج الوقت واداء بعض الصلوة في الوقت اولى من اداء الكل خارج
الوقت كذا في المبسوط وفي قوله بطل الفرض اشارة الى بقاء ما روي عن محمد رحمه الله ان اصل الصلوة يبطل ببطلان جهة الفرضية
على ما عرف قوله وان كان الجزء فاسدا ذلك الجزء اي الجزء الاخير الذي وجد الشروع فيه فاسدا اي ناقصا بان صار منسوبا الى الشيطان
كالعصر يستانف في وقت الاحمرار اي كوقت الاحمرار اذا استونف فيه عصر ذلك اليوم وجب الفرض به ناقصا لان نقصان
السبب مؤثر في نقصان المسبب كالبيع الفاسد يؤثر في فساد الملك فيتادى بصفة النقصان اي بهذا الشروع الواقع في الوقت
الناقص لانه ادى الواجب كما لزم بمنزلة ما اذا نذر صوم النحر واداه فيه فاذا غربت الشمس بعد الشروع ولم ينتقض ولم يفسد لان
ما بعد الغروب ليس بناقص بل هو كامل فيتادى الواجب بالاداء فيه لانه اكمل مما وجب فيه فكان اولى بالجواز ثم الشيخ رحمه الله
انما قيد تعيين سببية الجزء الاخير بالشروع في الاداء ليتاتى له تفريع طلوع الشمس في الفجر وغروبها في العصر والا تعين هذا
الجزء للسببية بعد ما مضى سائر الاجزاء من غير اداء ولا يفتقر الى الشرع حتى ظهرت سببيته في حق المكلف بحسب احواله من الاسلام والبلوغ
وسائر العوارض وان لم يشرع في الصلوة في هذا الجزء وذلك لانا انما شرطنا الشروع للتعيين في الاجزاء المتقدمة ليمتنع انتقال
السببية مما اتصل به الاداء الى الاجزاء الباقية بترجحه عليها باتصال المقصود به فاذا انتقلت السببية الى الجزء الاخير وليس بعده
ما يحتمل انتقال السببية اليه لم يحتج الى اشتراط الشروع لتعينه ويؤيده ما ذكر صدر الاسلام ابو اليسر ان الجزء الاخير يبقى سببا
بعد المضي بخلاف الاجزاء المتقدمة لانه كان سببا للوجوب حال قيامه فاذا لم يؤد فيه حتى مضى يبقى سببا للوجوب كما كان حتى
يجب الاداء في وقت اخر لان الشرع اوجب الاداء في غير الوقت ولا يتصور ذلك الا بابقاء هذا الجزء سببا للوجوب فجعلنا ان
الشرع ابقاه سببا للوجوب بخلاف الاجزاء الاخر فان الشرع ما جعلها سببا للوجوب بعد مضيها لانها جعلت اسبابا ليؤدي الواجب
فيها لا في غيرها وبعد مضيها لا يتصور ذلك وقيل انما قيد بالشروع في الاداء وان تعينت السببية فيه بدون الشروع لان الظاهر
من حال المسلم انه لا يترك الصلوة ولا يؤخرها عن وقتها فيشرع في الاداء في هذا الجزء وان لم يكن اداها قبله قوله ولا يلزم جواب
عن سؤال يرد على قوله فان كان ذلك الجزء بجملها الى آخره ووجه وروده انه قد اثبتم ان ما وجب كاملا لا يتادى بصفة النقصان كله
ولا جزء منه حتى لو قضى الظهر ووقع اخره في وقت الكراهة لا يجوز فاذا استانف العصر في اول الوقت ومدها الى ان احمرت الشمس
او غربت الشمس ينبغي ان يفسد العصر كما يفسد الفجر بطلوع الشمس فقال ان الشارع جعل للعبد ولاية شغل كل الوقت بالاداء وهو العزيمة لان
الاصل ان يكون العبد مشغولا بخدمة ربه في جميع الاوقات لتواتر نعمه عليه على التوالي لا سيما في اوقات الصلوة لانها اوقات وجوب

العزيمة الا انه تعالى جعل له ولاية صرف بعض هذه الاوقات الى حوائج نفسه رخصة فثبت ان شغل كل الوقت بالعبادة هو العزيمة ولهذا
جعلنا الوقت في حق صاحب العذر مقام الاداء لحاجته الى شغل كل الوقت بالاداء ولا يمكنه الاقبال على العزيمة في العصر الا بان يقع بعض
ادائها في الوقت الناقص فيصير ذلك البعض ناقصا ولما لم يمكن الاحتراز عنه مع الاقبال على العزيمة سقط اعتباره لانه حصل حكما لتكميل
العزيمة لا قصدا فيه بناء على الاول كما قال محمد رحمه الله في النوادر ان من شرع في الخامسة بعد ما قعد قدر التشهد في صلوة العصر
يضيف اليها ركعة اخرى ويكون الركعتان تطوعا ومعلوم ان تطوع بعد العصر مكروه ولكن لما كان بناء على الاول وقد حصل حكما لا قصدا
لم يعتبر حتى لم يثبت صفة الكراهة كذا ههنا كذا ذكره ابو اليسر رحمه الله قوله واما اذا خلا الوقت عن الاداء يجوز ان يكون ابتداء
كلام ويحتمل ان يكون جواب سوال وهو ان يقال لما انتقلت السببية الى الجزء الاخير وتعين هو للسببية لعدم ما يحتمل الانتقال
بعده لزم ان يجوز الاداء في الاوقات المكروهة اذا كان الجزء الاخير ناقصا كالعصر اذا فاتت عن وقتها ينبغي ان يجوز قضاؤها في الاوقات
المكروهة فاشار الى الجواب وقال اذا خلا الوقت عن الاداء يضاف الوجوب الى كل الوقت لانا انما جعلنا جزءا من الوقت سببا ضرورة
وقوع الاداء في الوقت لان الوقت شرط الاداء وظرف وسبب الوجوب ايضا ولا يجوز ان يكون الوقت الواحد ظرفا وسببا فجعلنا
جزءا منه سببا ولباقي ظرفا وهذه الضرورة فيما اذا جعله ظرفا تحقيقه فاذا لم يجعله ظرفا بان لم يؤد في الوقت حتى فات سقطت الضرورة
ووجب العمل بالاصل وهو ان يجعل الوقت سببا بكماله لان الاضافة الدالة على السببية وجدت الى جميع الوقت يقال صلوة الظهر والظهر
اسم لجميع الوقت ولما جعل الكل سببا ولا فساد في كل الوقت كان الواجب على وصفه فلا يصح اداؤه في وقت ناقص كما في الفجر وقت الطلوع
ولا يقال لو اضيف الوجوب الى الكل لزم منه لا يكون الوجوب ثابتا في الوقت فوجب ان لا يكون اثما بترك الاداء لانا نقول انما ينتقل السببية
الى الكل بعد الياس عن الاداء في الوقت فلا يلزم منه انتفاء الوجوب في الوقت فان قيل لو اضيف الوجوب الى جميع الوقت وبعضه
ناقص في العصر يكون الوجوب ناقصا ضرورة وينبغي ان يجوز قضاؤه في وقت مثله قلنا السبب كامل من وجه ناقص من وجه والواجب
كذلك فلا يتادى في الوقت الناقص من كل وجه كذا في مختلفات القاضي المفتي رحمه الله الا انه يقتضي انه لو قضى العصر في اليوم الثاني
فوقع اخره في الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك فان وقت التغير ليس بوقت لقضاء شيء من صلوة كذا ذكره القاضي الامام فخر الدين
رحمه الله في شروح الجامع الصغير وقيل في الجواب عنه ان الوقت الكامل من العصر اكثر من الوقت الناقص فكان الاعتبار للاكثر الذي
له حكم الكل في نص للواضع اولى من اعتبار الاقل وكذا الكامل موجود باصله ووصفه والناقص موجود باصله دون صفة فكان الموجود اصلا
ووصفا راجحا على الموجود اصلا لا وصفا والمرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة المعدوم فكان الاعتبار للكامل دون الناقص فصار كان الكل
كامل والجواب الصحيح ما ذكره شمس الائمة رحمه الله انه اذا لم يشتغل بالاداء حتى تحقق التفويت بمضي الوقت صار دينا في ذمته فثبت بصفة
الكمال وانما يتادى بصفة النقصان عند ضعف السبب اذا لم يصر دينا في الذمة وذلك بان يشتغل بالاداء لانه يمنع صيرورته دينا في
الذمة وهذا هو الجواب عما اذا اسلم الكافر او بلغ الصبي او طهرت الحائض في آخر وقت العصر ثم قضوها في اليوم الثاني في ذلك الوقت حيث
لا يجوز لانه اذا مضى الوقت صار الواجب دينا في ذمته بصفة الكمال فلا يتادى ناقصا كذا ذكر شمس الائمة رح على ان صدر الاسلام فخر الاسلام
رحمهما الله ذكر انه لا رواية في هذه المسئلة عن السلف ويحتمل ان يجوز ولا يقال ثبوته في الذمة بصفة الكمال غير مسلم لان السبب
لما كان ناقصا كان ما ثبت به في الذمة ناقصا ايضا فبعد مضي الوقت لا يتصف بالكمال لانا نقول النقصان في الوقت لم يكن بمعنى

فيه لانه وقت كسائر الاوقات بل المعنى في غيره وهو الفعل فان في الاشتغال بالعبادة في هذا الوقت تشبيها بعبادة اهل الكفر وتعظيمهم بالمعبود نحو
الآلهة في هذه الوقت فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان وصار كسائر الاوقات في حق ما يرجع الى الايجاب الا ان النقصان
كان محتملا في الوقت للامر بالاداء فاذا مضى لم يبق محتملا لان الواجب تحقق في الذمة كاملا فلا يتادى ناقصا هذا بيان ما ذكر في الكتاب
وحاصل ما في الشروح واعترض عليه بان ما ذكرتم من تعيين الجزء الاخير للسببية غير مستقيم فانكم ان قلتم بتعيينه على تقدير الشروع فيه دون
غيره فكل جزء من اجزاء الوقت متعين على ذلك التقدير فلا معنى لتخصيصه بالحكم بالتعيين وان قلتم بتعيينه مطلقا وجد فيه الشروع او لم يوجد
فلا يستقيم بعد ذلك اضافة الوجوب الى كل الوقت وجعله سببا على تقدير عدم الشروع لان تعيين جزء للسببية مانع من اضافة الوجوب
الى غيره لاستلزامها عدم تعيين ذلك الجزء للسببية واجيب عنه بانا قد حكمنا بتعيينه وجد الشروع او لم يوجد حتى اعتبرنا حال المكلف في
هذا الجزء وان لم يوجد منه شروع في الاداء ولكن تعيينه لا يمنع من اضافة الوجوب الى كل الوقت بعد مضي ذلك الجزء وبيانه انا انما جعلنا
جزءا من الوقت سببا حال قيام الوقت ضرورة وقوع الاداء في الوقت لان الاداء في الوقت لا يجب الا بالخطاب والخطاب بالاداء لا يتوجه الى العبد قبل الجزء
الاخير لان الشرع خيره في الاداء وكذا لو مات قبل آخر الوقت لا يلزمه شيء لانه في التاخير ليس بمفرط فلذلك لا يتعين جزء منها للسببية
الا بالشروع لانه لو تعين ولم يتصل به الاداء كان تفويتا كما في الجزء الاخير ولا وجه لجعله مفوتا مع بقاء الوقت والاختيار فاذا شرع
في الاداء في جزء تعين ذلك الجزء سببا للوجوب لتوجه الخطاب اليه باختياره للشروع فيه فاما في الجزء الاخير فقد توجه اليه الخطاب بالاداء
حتما لسقوط اختياره ولهذا لو لم يشرع فيه كان مفرطا آثما فلا جرم تعين هذا الجزء للسببية وجد الشروع فيه او لم يوجد لان الخطاب بالاداء
الذي هو مطالبة للواجب في الذمة لا يتحقق الا بتقرر الوجوب فكان من ضرورته تعيين هذا الجزء للسببية ثم اذا وجد الشروع فيه فقد تقرر
هذا التعيين سواء اختلف حال المكلف في آخر الوقت او لم يختلف فاما اذا لم يوجد فيه الشروع حتى مضى الوقت فقد فات الغرض الذي تعين به
التعيين لاجله وهو حصول الاداء في الوقت فلا وجه الى ابقائه سببا مع امكان العمل بالاصل وهو اضافة الوجوب الى كل الوقت ثم العمل
بالاصل انما يمكن في حق من لم يختلف حاله في اجزاء الوقت فيضاف الوجوب الى كل الوقت في حقه فاما في حق من اختلف حاله فيها كالكافر
الذي اسلم في آخر الوقت والصبي الذي بلغ فيه ونحوهما فلا امكان لعدم اهليتهم للوجوب في جميع الاجزاء فتقرر تعيين الجزء الاخير للسببية
في حقهم وان لم يوجد منهم الشروع في الاداء ولا يلزم عليه عدم جواز قضاء العصر ممن اسلم او بلغ في آخر وقت العصر في وقت مثله لان
ذلك لا يروى عن السلف كما بينا فالحاصل ان التعيين يثبت بتوجه الخطاب لانه من ضروراته فيختص بالجزء الاخير لاختصاص التوجه به
ويتقرر هذا التعيين باحد الشيئين بالشروع في الاداء او باختلاف حال المكلف في آخر الوقت فاذا لم يوجد واحد منهما ومضى الوقت سقط
هذا التعيين لفوت غرضه ويضاف الوجوب الى كل الوقت الخ وذهب اليسر الى ان الجزء الاخير متعين للسببية من غير ان يضاف الوجوب
الى كل الوقت بعد مضيه بحال ولكن يلزم عليه عدم جواز قضاء العصر الفائتة في الاوقات المكروهة ويمكن ان يجاب عنه بما اشرنا اليه
ان النقصان في الفعل لا في الوقت فكان الجزء الاخير موجبا لصفة الكمال الا انه يتادى ناقصا في الوقت ضرورة محافظة الوقت الذي
هو شرط الاداء فان اداء العبادة في وقتها مع النقصان اولى من ادائها خارج الوقت بدون النقصان فاذا مضى الوقت ذهبت
الضرورة الداعية الى تحمل النقصان وقد تحقق الواجب في الذمة كاملا فلا يتادى ناقصا قوله والنوع الثاني من انواع المقيد
بالوقت ما جعل الوقت معيارا له اي تقديرا له وسببا لوجوبه وهو شرط لادائه ايضا الا انه لم يذكره لانه يعرف بكونه موقتا اذ الوقت شرط

الاداء في كل مؤقت ولكن ان يجاب عنه بوجه آخر وهو ان الاصل ان يجعل كل الوقت سببا الا انه عدل عنه الى البعض ليتحقق الاداء في الوقت فكان
اعتبار الجزء الاول للسببية والانتقال الى الاجزاء التي بعده وتعيين الجزء الاخير على تقدير وجود الاداء فاما على تقدير عدم الاداء فكل الوقت سبب
ابتداء من غير ان يثبت انتقال وتعيين وما للجزء الاخير فكانه قيل الانتقال من الكل الى الجزء الاول ثم الى ما بعده ثم تعيين الجزء الاخير كلها في حق المؤدي
وفي حق غير المؤدي الكل سبب كما هو الاصل فعلى هذا لا يرد الاعتراض المذكور مطلقا لوقت معين بخلاف كونه سببا او معيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما في
الصوم المنذور المضاف الى وقت معين وقد لا يكون معيارا كوقت الصلوة فلذلك خصهما بالذكر الا ترى انه اي الصوم قدر به اي بالوقت حتى ازداد بازدياد الوقت
وانتقص بانتقاصه لم ينفصل الوقت عن الاداء فيه فكان معيارا لا ظرفا اذ المعيار ما يقاس به غيره ويسوى به وهذا الوقت بهذه المثابة بخلاف وقت الصلوة
فانه ظرف على ما مر بيانه واضيف اليه اي اضيف الصوم الى الوقت فقيل صوم شهر رمضان كما اضيفت الصلوة الى الوقت فقيل صلوة الظهر وصلوة العصر فكان
سببا كوقت الصلوة لما ان الاضافة دليل السببية فانها للاختصاص واقوى وجوه الاختصاص اختصاص المسبب بالسبب وسياتيك بيانه **قوله** ومن حكمه
اي من حكم هذا النوع من الموقت ان غيره اي غير هذا الموقت لا يبقى مشروعا فيه اي في هذا الوقت لانه معيار واحد فاذا شرع فيه صوم وصار معيارا له لا يبقى
فيه غيره مع قيامه فيه فكان من ضرورة تعيين الفرض مشروعا فيه انتفاء مشروعية غيره فيه لانه لا يتصور اداء صومين بامساك واحد ولا يتصور في هذا الوقت
الا امساك واحد وهو الافضل من المستحق فلا يكون غيره مشروعا فيه واذا كان كذلك يصاب بمطلق الاسم اي يتادى الواجب عن الصحيح المقيم بنية مطلق
الصوم ومن تعرض لجهة الفرض ومع الخطاء في الوصف اي وصف الواجب بان نوى صوم القضاء او العذر او الكفارة او النفل وقال الشافعي رحمه الله لا يتادى
عن ادائه الا بنية فرض رمضان لان الصوم متنوع في اوصافه فرضا ونفلا كاصل الامساك متنوع الى عادة وعبادة ومعنى العبادة معتبر في الوصف
كما هو معتبر في الاصل فانه مامور به يحصل به زيادة ثواب ويستحق تاركه زيادة تغليظ في العقاب فكان الوصف بنفسه عبادة كالاصل ومن الممتنع حصول
عبادة لا عن اختيار من العبد فكما شرطت العزيمة للاصل نفيا للجبر يشترط للوصف لهذا المعنى كما في الصلوة وتعيين المحل القبول للمشروع دون غيره لا يغني عن
تعيين الوصف لانا ما اعتبرنا النية للتمييز حتى يسقط اعتبارها بتعيين المحل وانما اعتبرت للتحصيل على ما بينا ونحن نقول لا بد للوصف من التحصيل بالنية على
ما قلت الا ان النية الموجودة شاملة للاصل والوصف وبيانه انا اجمعنا على ان الشرط نية الصوم المشروع فيه حتى اذا نوى بهذا الطريق اجزاه بالاتفاق
وان لم ينو فرضا وهو نية اصل الصوم نوى مشروع الوقت لان المشروع فيه واحد وهو الفرض بلا خلاف والواحد في زمان ومكان ينال باسم جنسه
كما ينال باسم نوعه وباسم العلم فان زيدا لو نودي بيا انسان او بيا رجل وهو متفرد في الدار كان كما قيل يا زيد فكذا فيما نحن فيه الامساك قد وجد بصورته
ومعناه لانه نوى الصوم وهو واحد فتعين وله مطلق الاسم وكذلك اذا نوى النفل لان الموصوف بانه نفل غير مشروع فلغت نية النفل وبقيت فيه نية الصوم
فصار كما لو نوى الصوم مطلقا بمنزلة ما اذا نوى الفرض في غير رمضان لا فرض عليه يكون نفلا لان الوصف لغا فبقي مطلق النية فان قيل الواحد
في المكان انما ينال باسم جنسه اذا كان موجودا وههنا الصوم معدوم يوجد بتحصيله فكيف ينال المعدوم باسم جنسه قلنا كونه معدوما لم يمنع ان ينال باسم
نوعه بان نوى الصوم المشروع في الوقت فكذلك باسم جنسه لان اسم جنسه اسمه كما ان اسم نوعه اسمه هذا لانه وان لم يكن موجودا تحصيلا فهو موجود
من حيث الشرعية ومن حيث الشرعية واحد فينال باسم الجنس ومع الخطاء في الوصف فان قيل سلمنا انه يتادى بمطلق النية لا نسلم انه يتادى
بنية التطوع او بنية القضاء الا ان المتوحد في المحل ينال باسم جنسه ولا ينال باسم غيره فان زيدا لا ينال باسم عمرو وان كان ينال باسم انسان
ورجل كيف وانه بهذه النية معرض عن الفرض لان ما نواه من الوصف لا يجتمع مع فرضية الوقت فلا يمكن ان يجعل مع الاعراض عنه مقبلا عليه قلنا انه نوى
اصل الصوم ووصفه والوقت لا يقبل الوصف فلغت نية الوصف فبقيت نية الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل لان الاصل يصح

هو اصل الصوم جنسه لا اسمه غيره وهو كما لو نادى لرجل بعينه منفردا في الدار بالرجل الاسود يثال بهذا الاسم لان الاسود وان
بطل بقي اسم الجنس الذي يصلح اسما له بخلاف عمرو فانه ليس باسم جنس اصلا فلا ينال به والاعراض لو ثبت انما يثبت في ضمن نية النفل
او القضاء وقد لغت بالاتفاق فلغوا ما في ضمنها ونظيره الحج على مذهبنا فان قيل لما تعين الفرض مشروعا في هذا الوقت ينبغي انه يتادى
بلا نية من الصحيح المقيم كما قال زفر رحمه الله لان الامر بالفعل متى تعلق بمحل بعينه اخذ حكم العين المستحق فصار ما يتصور من الامساك في
هذا الوقت مستحقا على المكلف مطلقا على اي وجه وجد وقع عن المامور به كالامر برد المغصوب والودائع لما كان متعلقا بمحل بعينه وقع عن الجهة
المستحقة مطلقا اي وجه وقع وكالامر باداء الزكوة لما تعلق بمحل معين كان الصرف الى الفقير واقعا عن الجهة المستحقة وان لم ينو الزكوة
وهذا كمن استاجر خياطا ليخيط له ثوبا بعينه كان الفعل الواقع فيه من جملة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع ابتداء او اداء الواجب بالعقد
بخلاف المريض والمسافر حيث لا يتادى صوم الشهر عنهما بلا نية لان الاداء غير مستحق عليهما في هذا الوقت فلا يتعين الا بالنية قلنا الشارع وان
عين الوقت لاداء الفرض ولم يشرع غيره فيه لكن ابقى منافع العبد التي بها يتمكن من اداء العبادة وغيرها على ملكه وامره بان يؤدي
بها ما هو مستحق عليه من العبادة باختياره فلم يكن بد من العزيمة لانه ما لم يعزم لا يكون صارفا ماله الى ما عليه ولا يحصل ذلك بعدم العزيمة
لان العدم ليس بشيء ولا يقال الامساك قد وجد منه اختيارا فلا حاجة الى النية لتحصيل الاختيار لانا نقول انما شرطنا الاختيار في صرف
هذا الفعل عن العادة الى العبادة لا الاختيار اصل الفعل ولم يوجد وانما لم يمكنه صرف منافعه الى اداء صوم اخر لانه غير مشروع لا لان المنافع مستحقة عليه
كما لا يمكنه ذلك في الليل وهذا بخلاف الزكوة فان المستحق صرف جزء من المال الى المحتاج ليكون كفاية له من الله تعالى قد تحقق ذلك فالهبة
صارت عبارة عن الصدقة في حقه مجازا حتى لا يملك الواهب الرجوع فيها لان المبتغى بها وجه الله تعالى دون العوض من المصروف
اليه وقد حصل كما ان الصدقة على الغني صارت عبارة عن الهبة حتى يملك المتصدق الرجوع به لا انه في المحل وبخلاف الاجير فان المستحق
منافعه ان كان اجيرا واحدا او الوصف الذي في الثوب ان كان اجيرا مشتركا فيه وذلك لا يتوقف على عزم منه ولا يلزم على ما ذكرنا
اشتراط نية تعيين الصلوة عند ضيق الوقت لان التوسعة افادت شرطا زائدا وهو التعيين فلا يسقط بالعوارض ولا بتقصير العبادة

قوله الا في المسافر ينوي واجبا آخر الاستثناء متعلق بقوله ومع الخطاء في الوصف لا بقوله فيصاب بمطلق الاسم على الاصح كما ستعرفه اي
يصاب صوم الشهر بنية اصل الصوم ومع الخطاء في الوصف في حق الجميع الا في المسافر اذا نوى واجبا اخر فان هذا الصوم لا يصاب
في حقه بهذه النية بل يقع صوما نوى عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المسافر كالمقيم في هذا الحكم حتى اذا نوى واجبا اخر في
رمضان او تطوعا او اطلق النية وقع عن فرض الوقت لان شرع الصوم عام في حق المقيم والمسافر لان وجوبه بشهود الشهر وقد تحقق
في حقه كما تحقق في حق المقيم ولهذا لو صام عن فرض الوقت يجزيه عند جمهور الصحابة والفقهاء رح وقد بينا ان شرعه ينفي شرعية الغير فلا يبقى
غير صوم الوقت مشروعا في حق المسافر ايضا الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة فاذا ترك الترخص كان هو والمقيم سواء فيقع
صومه عن فرض الوقت بكل حال ولابي حنيفة رحمه الله طريقان احدهما ان نفس الوجوب وان كان ثابتا في حق المسافر لوجود سببه وهو
شهود الشهر الا ان الشرع اثبت للمترخص بترك الصوم تخفيفا عليه عند وجود السفر الذي هو محل المشاق ومعنى الترخص ان يبقى مشروع
الوقت لينتفع به الى ما انتفاعه نوعان انتفاع في الدنيا بالافطار دفعا للضرر العاجل وانتفاع في الاخرة بدفع ضرر العقاب وللمرء ان
يصرف ماله الى ما شاء بالميل الى الاخف فاذا اشتغل بواجب اخر كان مترخصا لان اسقاطه من ذمته لكونه اهم اخف عليه من اسقاط فرض الوقت

لانه لولم يدرك عدة من ايام اخر لا يكون مواخذا بفرض الوقت ويكون مواخذا بذلك الواجب ولما جاز له الترخص بالفطر لانه احب عليه نظرا الى
منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى وهذا الوجه يوجب انه اذا نوى النفل يقع عن فرض الوقت
كما روى ابن سماعة عنه لانه لا يمكن باثبات معنى الرخصة بهذه النية اذ هو يتجشم للحال مرارة الجوع ويلزمه قضاء فرض الوقت في الثاني فلا
فائدة في النفل الا الثواب وهو في فرض الوقت اكثر فكان هذا ميلا الى الاثقل لا الى الاخف واذا لم يثبت معنى الترخص يبقى صوم الوقت مشروعا
فيتادى بنية النفل كما في حق المقيم فان قيل انما يجوز له الترخص باداء واجب اخر كما جاز الترخص بالفطر اذا كان الوقت قابلا له والوقت
ليس بقابل لهذا الترخص لعدم شرعية صوم اخر فيه فان المشروع فيه ليس الا فرض الوقت ولهذا يتادى بمطلق النية وبنية النفل وللتعيين
فكان نية واجب اخر ونية النفل سواء قلنا لما اثبت الشرع شرعية الفطر له في هذا الوقت كان ذلك اثباتا لشرعية واجب اخر في هذا الوقت
في حقه بطريق الدلالة فكان الوقت قابلا له كصوم الوقت وكان ينبغي ان يجب عليه التعيين ولا يتادى فرض الوقت عنه بمطلق النية لتعدد
المشروع فيه في حقه كالظهر المضيق الا ان ثبوت شرعية واجب اخر على تقدير الاقبال على الترخص والاعراض عن العزيمة ولا يتحقق ذلك
بهذه النية والثاني انتفاء شرعية سائر الصيامات ليس من حكم الوجوب فانه موجود بالواجب الموسع بل من حكم تعيين هذا الزمان لاداء
الفرض ولا تعيين في حق المسافر لانه مخير بين الاداء فيه والتاخير الى عدة من ايام اخر فصار هذا الوقت في حق تسليم ما عليه من الواجب
بمنزلة شعبان فيصح منه اداء واجب اخر كما يصح اداء فرض الوقت وهذا الطريق يوجب انه لو نوى النفل يقع عما نوى وهو رواية الحسن
عن ابي حنيفة رضي الله عنه واما اذا اطلق النية فعلى الرواية التي لا يصح منه نية النفل لا شك انه يقع عن رمضان لان صومه بنية النفل
لما وقع عن فرض الوقت مع انها لا تحتمل الفرض فيما النية المطلقة التي تحتمله اولى ان يقع عنه وعلى الرواية التي يصح نية النفل ويقع عنه
قيل اذا اطلق النية لا يقع عن الفرض لان رمضان في حقه لما صار كشعبان حتى قبل سائر انواع الصيام لا بد من تعيين النية كما في
الظهر المضيق ولان المطلق يحتمل الفرض والنفل والوقت يقبلهما فكان الحمل على النفل الذي هو ادنى اولى كما في خارج رمضان والصحيح
انه يقع عن فرض الوقت على جميع الروايات لان الترخص وترك العزيمة وهي اداء صوم الوقت لا يثبت بهذه النية لانه انما يثبت
بنية واجب اخر او بنية صريح النفل على رواية الحسن وهذه النية لا تحتمل واجبا اخر غير فرض الوقت لانه لا يتادى بمثل هذه النية في غير رمضان
فغيره اولى وليست بنية صريح النفل ايضا بل هي تحتمله كما تحتمل فرض الوقت ولما لم يثبت الترخص التحق بالمقيم فاطلاق النية منه ينصرف
الى صوم الوقت فصار الحاصل ان الرخصة عنده متعلقة بالفطر وما في معناه من ترفيه يرجع اليه وعندهما هي متعلقة بالفطر لا غير قوله
واما المريض فالصحيح عندنا الى اخره احترز به عما روى ابو الحسن الكرخي رحمه الله عليه ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول
ابي حنيفة رحمه الله وبهذه الرواية اخذ شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله فقال وان كان مريضا او مسافرا فصام رمضان بنية واجب
اخر فعند ابي حنيفة رحمه الله يصير صائما عما نوى ولو صام بنية التطوع ففي ظاهر الرواية يصير صائما عن رمضان وروى الحسن عن
ابي حنيفة رضي الله عنه انه يصير صائما عما نوى وهو اختيار شيخ الاسلام صاحب الهداية والقاضي الامام فخر الدين والامام ظهير الدين البخاري
رحمهم الله والشيخ الكبير ابو الفضل الكرماني رحمه الله فقد ذكر ابو الفضل في الايضاح فكان بعض مشائخنا رحمهم الله يفصل بين المسافر والمريض وهو
ليس بصحيح والصحيح انهما يتساويان وما ذكر اختيار المصنف اتبع فيه فخر الاسلام وشمس الائمة رحمهما الله قلت وكشف هذا ان الرخصة لا تتعلق
بنفس المرض بالاجماع بين الفقهاء لان المرض متنوع الى ما يضر به الصوم نحو الحميات المطبقة ووجع الراس والعين وغيرها والى لا يضره

الصوم كالامراض الرطوبية وفساد الهضم ونحو ذلك والرخص انما تثبت للحاجة الى دفع المشقة والعذر ترفيها فمن البعيد ان تثبت فيما لا حاجة
فيه الى دفع العذر فلذلك شرط كونه مفضيا الى الحرج بخلاف السفر فانه يوجب المشقة بكل حال فيتعلق الرخص بنفس السفر واقيم السفر مقام المشقة
لما عرف ثم عندنا تثبت الرخص للمريض بخوف ازدياد المرض بان غلب على ظنه ذلك او اخبره الطبيب كما تثبت بحقيقة العجز لا خلاف فيه بين
اصحابنا فان من ازداد وجعه او حماه بالصوم يباح له الفطر وان لم يعجز عن الصوم ولم يرو عن احد من اصحابنا خلاف ذلك فهذا المريض
ان تحمل ازدياد المرض وصام عن واجب آخر لا شك انه يقع عما نوى عند ابي حنيفة رضي الله عنه اذ لا فرق بينه وبين المسافر بوجه فعلى هذه
لا يستقيم الفرق المذكور في الكتاب الا بتاويل وهو ان المرض لما تنوع كما ذكرنا تعلق الرخص في النوع الاول وهو الذي يضر به الصوم
بخوف ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج وتعلق في النوع الثاني بحقيقة العجز لانه وان لم يضر به الصوم لكن لما ادى ام
المريض الى الضعف الذي عجز به عن الصوم لا بد من ان يثبت له الترخص بالفطر دفعا للهلاك عن نفسه كما يثبت بالاكراه اذ بدون العجز انه لو صام
لهلك غالبا فاذا صام هذا المريض عن واجب آخر او عن النفل ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا لم يثبت له الترخص فيقع عن فرض الوقت فظهر
ان مراد الشيخ لبيان الحسن من قوله فالجواب في المريض والمسافر سواء المريض الذي يضر به الصوم وتعلق ترخصه بازدياد المرض ومراد المصنف
رحمه الله من قوله لان رخصته متعلق بحقيقة العجز المريض الذي لم يضر به الصوم وتعلق ترخصه بحقيقة العجز ثم الشيخ رحمه الله انما قال
فالصحيح عندنا لان رواية ابي الحسن ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة رضي الله عنه لو اجريت على ظاهرها وعمومها
من غير تاويل لوجب تعميم الحكم في حق كل مريض كعمومه في حق المسافر وذلك فاسد فالشيخ رحمه الله نظر الى عمومها الظاهري واشار الى
الفساد بقوله فالصحيح عندنا اي عندي كذا يوضح ما ذكرنا ما قال شمس الائمة رحمه الله في المبسوط فاما المريض اذا نوى واجبا آخر فالصحيح انه يقع صومه
عن رمضان لان اباحة الفطر له عند العجز عن اداء الصوم فاما عند القدرة فهو والصحيح سواء بخلاف المسافر ثم قال وذكر ابو الحسن الكرخي
رحمه الله ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة رضي الله عنه وهو سهو او مأول ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه
زيادة المرض فهذا يدرك بادنى تامل على صحة ما ذكرنا قوله واما المسافر فيستوجب الرخصة بعجز مقدر يعني انه يستحق الترخص بالافطار بعجز
تقديري لا تحقيقي لقيام سبب العجز وهو السفر فانه في الغالب مفض الى المشقة والتعب ولهذا قيل السفر قطعة من السقر وفي قطع المسافات
مس آفات والغالب في التحقق شرعا كما عرف في النوم مع الحدث والتقاء الختانين مع الانزال فاقيم السبب وهو السفر مقام المسبب وهو المشقة
فاذا صام المسافر لا يظهر بقدرته على الصوم فوات شرط ترخصه بالافطار وهو العجز التقديري لقيام سبب العجز وهو السفر فلا يبطل حق ترخصه
بهذا الصوم فيتعدى اي حق الترخص حينئذ اي حين اذ لم يبطل ولاية ترخصه بظهور قدرته على الصوم بطريق النية اي بطريق الدلالة
الى حاجته الدينية يعني جواز الترخص بالافطار باداء الصوم لحاجته الدنياوية وهي دفع المشقة عن البدن في العاجل تنبيه على جواز
الترخص باداء الصوم لحاجته الدينية وهي دفع العذاب عن نفسه في الآجل بطريق الاولى لانه اهم قوله ومن هذا الجنس اي من جنس
ما صار الوقت متعينا له كشهر رمضان للصوم المشروع فيه الصوم المنذور في وقت بعينه اي في وقت معين مثل ان
يقول لله علي ان اصوم رجب او يوم الخميس احترز به عن النذر المطلق مثل ان يقول نذرت ان اصوم يوما او شهرا او سنة
لما انقلب بالنذر صوم الوقت وهو النفل لانه هو الاصل في غير رمضان وسائر الصيامات بمنزلة العوارض ولهذا يشترط فيها
التعيين والتبييت واجبا لم يبح نفلا لان الصوم المنذور في وقت النفل وصفين اي متضادين اي متنافيين كما كو

نفلا وواجبا لان النفل ما لا يستحق العبد العقوبة بتركه والواجب ما يستحقها بتركه فاذا ثبت الوجوب بالنذر انتفى النفل ضرورة فصار اى الصوم
المشروع في هذا الوقت واحدا من هذا الوجه اى من حيث انه لا يحتمل صفة النفلية وان بقي محتملا لصفة القضاء والكفارة ولا يقال كيف
يكون الصوم واحدا فانه مشتمل على امساكات كثيرة لانا نقول ذلك بحسب الحقيقة ولكن باعتبار الحكم هو شئ واحد ولهذا لو وجد المفسد في جزء
يشيع في الكل ولان الجملة متى ثبت الخطاب واحد صارت كشئ واحد حتى صار جميع البدن كشئ واحد في الغسل لدخوله تحت خطاب فاطهروا
ولهذا جاز له نقل البلة من عضو الى عضو في الغسل بخلاف الوضوء فاصيب بمطلق الاسم اى يقع عن المنذور بالنية المطلقة ومع الخطاء
في الوصف اى بنية النفل كصوم رمضان وتوقف مطلق الامساك على صوم الوقت وهو المنذور حتى جاز بنية من النهار كصوم النفل
وصوم رمضان ولكنه اى الناذر ان صام ما هو صوم الوقت او صام الوقت على طريق الاتساع عن واجب آخر من كفارة او قضاء
يقع عما نوى يعني اذا نواه من الليل اما اذا نواه من النهار فانه يقع عن صوم الوقت وهو المنذور لان النية من النهار في حق القضاء
والكفارة لغو لانهما من محتملات الوقت فصارت نية القضاء ونية النفل بمنزلة واحدة فيقع عن صوم الوقت لان التعيين اى تعيين
الناذر الوقت للصوم المنذور فيما قد تعين للصوم المشروع وهو النفل للنذر يعتبر من وجه من كونه نفلا تحصل بولاية ذو ولاية لا تعدوه
اى لا يتجاوز عنه الى غيره فصح التعيين الذي هو تصرف في مشروع الوقت فيما يرجع الى حقه وهو ان لا يبقى النفل مشروعا فيه فان النفل
في سائر الايام شرع حقا للعبد لينفتح عليه طريق اكتساب الخيرات فتحصل السعادات من غير لزوم اثم عليه في ذلك عليه تعذير للترك فلما فيما
يرجع الى حق صاحب الشرع وهو اى الرجوع الى حقه ان لا يبقى الوقت محتملا لحقه فلا اى فلا يصح التعيين يعني كان الموجب الاصلي
في هذا اليوم هو النفل حقا للعبد وصوم القضاء والكفارة كان محتملة فاذا اتى بصوم ذلك اليوم فقد تصرف فيما هو حقه بالايجاب لا فيما
هو حق الشرع وهو احتمال الوقت صوم القضاء والكفارة اذ لو ظهر اثره في ذلك صار العبد مغيرا للمشروع الذي ليس بحقه من تلقاء
نفسه وذلك لا يصح كمن سلم وعليه سجدة السهو يريد به قطع الصلوة لا تعمل ارادته فيه لانه تبديل المشروع فكذا ههنا ولا يقال التعيين حصل
بامر الشارع لكن بما اذن الشارع اياه في ذلك حيث جعل له ولاية الالتزام فينبغي ان يتعدى الى حق صاحب الشرع ايضا كما لو عينه بنفسه
لانا نقول اذنه مقتصر على التصرف فيما هو حق العبد دون غيره فلا يتعدى الى غير حقه فان قيل لما لم يتعد الى حقه لبقي الوقت محتملا
لصوم القضاء والكفارة فينبغي ان يشترط التعيين ولا يتادى بمطلق النية وبنية النفل كالظهر المضيق لان صحته بهما باعتبار التعيين من
ضرورة اتحاد مشروع الوقت ولم يوجد قلنا صوم القضاء والكفارة من عوارض الوقت ومحتملاته واصل المشروع فيه صوم النفل الذي
صار واجبا بالنذر وهو واحد فينصرف مطلق النية ونية النفل اليه بخلاف الظهر المضيق فان تعيين الوقت للواجب حصل بالعارض وهو
التقصير في الاداء الى زمان التضييق فجعل عدما في حق سقوط التعيين للواجب في حال التوسيع كما مر بيانه واعلم ان ظاهر اللفظ وهو قوله
ومن هذا الجنس والكاف يوهم ان الوقت سبب في هذا القسم ايضا واسم الاشارة الى النوع الثاني الذي جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه لكنه
ليس بسبب بل السبب فيه هو النذر وقد عرف ذلك فكان ايراده في هذا النوع باعتبار تعيين الوقت له لا غير قوله والنوع الثالث
اى من انواع المقيد بالوقت الموقت بوقت مشكل توسعه وتضييقه وهو الحج فان في وقته اشكالا من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة واحدة
فانه يحج عبادة لا تتادى بار كان معلومة فلا يستغرق الاداء جميع الوقت فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصور في
سنة واحدة الا حجة واحدة يشبه وقت الصوم والثاني هو المذكور في الكتاب بالنسبة الى سنين العمر فان الحج فرض العمر ووقته اشهر

وهي من السنة الاولى تتعين على وجه لا يفضل عن الاداء وباعتبار اشهر الحج من السنين التي تاتي يفضل الوقت عن الاداء وذلك محتمل في نفسه
فكان مشتبها كذا ذكره شمس الائمة رح وهكذا ذكر فخر الاسلام في شرح التقويم فقال وقت الحج وقت معين جعل ظرفا للاداء ج ومعنى الاشكال
انه اذا اخر الحج عن هذا الوقت المعلوم لنظرنا في هذه السنة وقع الشك والاشكال في ادائه فانه ان عاش ادى وان مات تحقق الفوات
فسميناه مشكلا وكذا في التقويم ايضا وهو الصحيح ثم ابو يوسف رحمه الله اعتبر جانب التضييق وقال بتعين الاشهر من العام الاول
للاداء كآخر وقت الصلوة للصلوة حتى لو اخر عنه ياثم وعند محمد رحمه الله وجوبه بطريق التوسع حتى لا يتعين اشهر العام الاول للاداء
ويجوز له التاخير الى العام الثاني والثالث بشرط ان لا يفوته عن العمر فان قيل لما ثبت ان وقته متضيق عند ابي يوسف رحمه الله
لم يبق مشكلا كوقت الصوم ولما ثبت انه متوسع عند محمد رحمه الله زال الاشكال عنه كوقت الصلوة قلنا انما حكم ابو يوسف رحمه الله
بالتضييق على سبيل الاحتياط حتى لا يؤدي الى تفويت العبادة لا من حيث انه انقطع جهة التوسع بالكلية فانه لو ادرك العام الثاني
جاز اداؤه فيه بالاتفاق ولو ادى فيه كان اداء لا قضاء بالاتفاق وانما قال محمد رحمه الله بالتوسع نظرا الى ظاهر الحال لانه لا يتعين
التضييق عنده بدليل انه لو مات قبل ادراك الاشهر من العام الثاني كان اشهر العام الاول متعينة للاداء عنده فيثبت ان الاشكال
لم يزل بما قالاه ثم انه لو اخره ومات قبل ادراك السنة الثانية ياثم بالاتفاق اما عند ابي يوسف رحمه الله فظاهر واما عند محمد رحمه الله
فلان التاخير كان بشرط عدم الفوات وقد فوت فياثم استدل محمد رحمه الله بان النبي عليه السلام حج سنة عشر من الهجرة وقد نزلت
فريضته سنة ست منها فعلم ان التاخير جائز وبان الحج فرض العمر فكان جميع العمر وقت ادائه الا انه لا يتادى في كل عام الا في وقت
خاص وهو اشهر الحج فيكون وقته فردا من افراد اشهر الحج لا اشهر الحج من هذه العام بعينها وما من سنة تمضي الا ويتوهم ادراك الوقت
بعدها وانما يثبت العجز بعارض الموت فرجحنا الحيوة عليه لان ما كان ثابتا فظاهر بقاؤه الى ان يظهر مزيل وفيه شك فلم يعتبر واذا كان
كذلك لا يتعين الا بتعيينه فعلا كصوم القضاء فانه موقت بالعمر ووقت ادائه النهر دون الليالي كما ان وقت الحج اشهر الحج دون باقي
السنة ومع هذا لا يتعين الا بتعيين العبد فعلا فكذا ههنا واحتج ابو يوسف رحمه الله بان اشهر الحج من السنة الاولى في حق المخاطب به
اخر الوقت فيحرم به عليه التاخير عنه كما في اخر وقت الصلوة وذلك لان الوقت في حقه اشهر الحج من عمره لا من جميع الدهر والاشهر التي
من عمره ما كان متصلا بعمره وهذه الاشهر هي المتصلة بعمره يقينا والتي لم تجئ بعد غير متصلة بعمره فلا تصير وقت حجه الا بالاتصال و
ذلك مشكوك والانفصال في الحال ثابت فلا يرتفع بالشك وعلى اعتبار الانفصال لا يبقى وقت لحجه غير الوقت الحاضر فيكون التاخير
عنه تفويتا كتاخير الصلوة عن اخر وقتها فلذلك تعين العام الاول للاداء وهو معنى قوله تتعين عليه الاداء في اشهر الحج من العام
الاول احتياطا واحترازا من الفوات تحقيقه ان وقت الحج يفوت للحال بمضي يوم عرفة فلا يرجى عوده الا بالعيش الى العام القابل
وفيه شك لان العيش الى سنة ليس بامر من الموت فلا يثبت العود بالشك ويرتفع حكم الفوات بخلاف الواجب المطلق من الوقت حيث
يجوز تاخيره لان الفوات فيه بالموت والعمر ثابت للحال والموت محتمل فلا يرتفع الثابت بالمحتمل فاما الثابت ههنا فالفوت بمضي الوقت
فلا يرتفع بالمحتمل وهو العيش الى السنة القابلة وبخلاف تاخير صوم القضاء والكفارة لان الموت في ليلة نادر فلم يعد تفويتا فاما تاخير
النبي صلى الله عليه وسلم فقد كان لعذر وهو اشتغاله بالحروب وغيره على ان التاخير انما حرم للفوات وذلك بالشك في العيش وقد ارتفع ذلك في حقه
فانه كان يعلم انه يعيش الى ان يبين امر الحج الذي هو احد اركان الدين ويعلم الناس المناسك ولم يكن علم قبل عام الحج فلما ارتفع

الشك في حقه اتسع الوقت وصار كاول وقت الصلوة وهذا الدليل لم يثبت في حق غيره كذا في الاسرار واعلم ان ما ذهب اليه
محمد رحمه الله من القول بجواز التاخير بشرط سلامة العاقبة على ما ذكر في هذا الكتاب وعامة الكتب مشكل لان العاقبة مستورة فلا يمكن
بناء الامر عليها اجابة اذا سالنا سائل وقال قد وجب علي حج واريد ان اوخره الى السنة التي تاتي والعاقبة مستورة عني هل يحل لي
التاخير مع الجهل بالعاقبة ام لا فان قلنا نعم فلم ياثم بالموت الذي ليس اليه وان قلنا لا يحل له فهو على خلاف مذهبه وان قلنا
ان كان في علم الله تعالى انك تموت قبل ادراك السنة الثانية لا يحل لك التاخير وان كان في علمه انك تحيى فلك التاخير فيقول
وما يدريني ماذا في علم الله فما فتويكم في حق الجاهل فلا بد من الجزم بالتحليل والتحريم فيلزم منه القول بعدم الاثم وان مات
كما هو مذهب الشافعي رحمه الله والاثم بنفس التاخير وان لم يمت كما هو مذهب ابي يوسف رحمه الله كذا ذكره بعض المحققين
في اصول الفقه فثبت ان الصحيح من قول محمد رحمه الله ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني رح في اشارات الاسرار ان الحج يجب موسعا
يحل فيه التاخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخره يفوت ثم ذكر في اخر كلام محمد رحمه الله واما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت
فجاة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات تشهد قلبه بانه لو اخره يفوت لم يحل له التاخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل
بدليل الغالب واجب عند عدم الادلة **قوله** فظهر ذلك في حق الماثم لا غير يعني ظهر اثر تعين الاشهر من العام الاول للاداء في حق الاثم
اي ظهر اثر الاختلاف المذكور في حق الاثم لا غير حتى لو اتى بالحج في العام الثاني او الثالث كان اداء بالاتفاق لا قضاء لان
تعين اشهر الحج من العام الاول ثبت ضرورة التحرز عن الفوات وبادراك الاشهر من العام الثاني وقع الامن
من الفوات فسقط عام الاول وتعين الثاني للاداء وكذا الحكم في كل عام فلا يظهر اثر التعين في صيرورة
الحج قضاء بالفوات عنه وكذا لا يظهر في حق النفل حتى لو نوى حجة النفل من عليه حجة الاسلام وقع عن النفل لا عن الفرض
عندنا لان هذا الوقت في نفسه قابل للنفل كما هو قابل للفرض ولهذا صح اداء الحج النفل فيه ممن يودي حجة الاسلام بالاتفاق الا
انا حكمنا بتعيينه للفرض في حقه ضرورة التحرز عن الفوات فلا يظهر هذا التعين في حق المنع عن صحة النفل كاخر وقت الصلوة
لما تعين للفرض ظهر ذلك في حرمة التاخير لا في المنع عن صحة صلوة اخرى وقال الشافعي رحمه الله يلغو نية النفل ويقع عن
حجة الاسلام لان تحمل المشاق وترك حجة الاسلام واختيار النفل عليه مع ان الثواب في اداء الفرض اكثر وان العقاب على تركه
بعد التمكن من ادائه مستحق عليه من السفه والسفه عندي يستحق الحجر في امر الدنيا صيانة لماله ففي امر الدين اولى فيجعل نية النفل
منه لغوا تحقيقا لمعنى الحجر ويبقى اصل نية الحج وبه يتادى فرض الحج بالاجماع والجواب ان الحج عبادة وانها لا يتادى الا عن
الاختيار فلو حجر عن النفل وجعل حجه واقعا عن الفرض مع ان نية النفل اعراض عن الفرض ابلغ من ترك اصل النية لكان مودبا
للفرض من غير اختيار فكان القول به باطلا واعرف تمامه في الكشف **قوله** وجوازه عند الاطلاق الى اخره جواب عما يقال
لما لم يظهر التعين في حق النفل حتى بقي مشروعا كان مشروعا متعددا فينبغي ان يشترط التعيين في النية فلا يتادى الواجب
بمطلق النية كالصلوة في اخر الوقت لان التادي بمطلق النية من ضرورات اتحاد المشروع في الوقت ولم يوجد فقال في الجواب
جواز حج الاسلام عند اطلاق النية بدلالة تعيين من المودي لان التعيين ساقط لان الظاهر من حال المسلم الذي وجب عليه
حجة الاسلام انه لا يتحمل المشاق الكثيرة ولا يتكلف للحج النفل فصار الفرض متعينا بدلالة الحال فاستغنى عن التعيين صريحا والنص

مطلق النية اليه فاذا سمى شيئا آخر صريحا اندفع به ما تعين به الحال لان الدلالة لا تقاوم الصريح كنقد البلد تعين في عقود المعاوضة بدلالة الحال وهي تيسير الاصابة وتبطل عند التصريح بذكر نقد بلد آخر بخلاف صوم الشهر فانه يتعين لا من امر الوصف فيلغو بجميع النيات

فصل في حكم الواجب بالامر وهو اي الواجب بالامر نوعان اداء وقضاء والاداء ينقسم الى اداء محض والى الاداء الذي له شبه القضاء والمحض منه ينقسم الى كامل والى قاصر والقضاء ايضا ينقسم الى القضاء المحض والى القضاء الذي له شبه الاداء والاول ينقسم الى القضاء بمثل معقول والى القضاء بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل كقضاء الفائتة بجماعة والى القاصر كقضائها بالانفراد فصارت الاقسام سبعة ثم جميع هذه الاقسام توجد في حقوق الله تعالى وتوجد في حقوق العباد فكانت الاقسام اربعة عشر بهذا الاعتبار والى الكل اشارة في الكتاب على ما نتعرفه قوله اداء وهو تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه للسببية وهي تتعلق بالواجب والى تتعلق بالتسليم والضمير في سببه للواجب وفي مستحقه للواجب اي التسليم اي الاداء تسليم نفس الواجب الثابت في الذمة بالسبب الموجب له كالوقت للصلوة والشهر للصوم ونحوهما الى من يستحق ذلك الواجب او الى من يستحق التسليم اليه وهذا التعريف يشمل تسليم الموقت في وقته كالصلوة والصوم وتسليم غير الموقت كالزكوة وصدقة الفطر ولا يقال كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد لانا نقول لما شغل الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها اخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه لانه لا يتصور تسليمه الا بهذا الطريق وقيل ان قوله بسببه الى مستحقه بيان لما يحصل به التسليم عين الواجب لا لتمام التعريف لان التسليم لو لم يكن بسببه لم يكن تسليم عين الواجب بل يكون تسليم واجب آخر لان الواجب يختلف باختلاف الاسباب وكذا لو لم يكن المسلم اليه مستحقا لما سلم اليه لا يكون تسليم الواجب وقوله وقضاء وهو اسقاط الواجب بمثل من عنده هو حقه الباء تتعلق بالاسقاط اي القضاء اسقاط ما وجب في الذمة بسببه بمثل من عنده اي تسليم مثل الواجب من عند المكلف هو حقه اي ذلك المثل حق المكلف واحترز بقوله من عنده عن مثل صرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الامس فان ذلك لا يكون قضاء وان كانت المماثلة ثابتة بين الفائت وبين ما يصرف اليه لان ذلك ليس من عنده بل هو حق الغير ولهذا اكده بقوله وهو حقه لان للمتوهم ان يتوهم اسقاط الدين بصرف دراهم الوديعة اليه يكون قضاء لانه اسقاط بمثل من عنده فدفعه بقوله هو حقه اي المراد بقوله من عنده ان يكون ذلك حقه لا مجرد الحضرة هذا حقيقة كل واحد منهما في اصطلاح الشرع ويدل ما ذكرنا قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها فانها نزلت في تسليم مفتاح الكعبة حين اخذه النبي عليه السلام من عثمان بن ابي طلحة وسلمه الى العباس رضي الله عنه فلما نزلت رده الى عثمان فعرفنا ان الاداء تسليم عين الواجب وقوله عليه السلام ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا وقوله عليه السلام للخثعمية ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك الحديث فعلم انه مستعمل في تسليم المثل بعد فوات الاصل فاما الاستعمال القضاء في موضع الاداء مثل قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم وقوله عز وجل فاذا قضيتم الصلوة اي اديت بدليل ان الجمعة لا تقضى واستعمال الاداء في موضع القضاء كما يقال ادى فلان دينه اي قضاه لان اداء حقيقة الدين متعذر بل الديون تقضى بامثالها لا باعيانها على ما عرف وكما يقال نويت ان اودي ظهر الامس اي اقضي لان اداء ظهر الامس بعد مضيه محال فمن باب المجاز فان في القضاء معنى التسليم وفي الاداء معنى الاسقاط فيجوز استعمال احدى العبارتين في الاخرى اليه اشير في التقويم قوله واختلف المشايخ اي مشايخنا رحمهم الله واللام بدل الاضافة في

ان القضاء لا يجب بنص مقصود اي بنص قصد به ايجاب القضاء ام بالسبب الذي يوجب الاداء وهو الامر فان وجوب الاداء يضاف
الى الامر لا الى السبب اذ لا يثبت بالسبب الا نفس الوجوب وان شئت ابهمت السبب كما ابهمه الشيخ فقلت يجب القضاء بما يجب به الاداء
سواء كان الموجب نصا او غيره وقيل معنى قوله بنص مقصود ابتداء اي غير سبب الاداء عرف بالنص انه سبب له ويدل على صحة الوجه الاول
ما ذكر في الميزان ان مشائخنا اختلفوا في الامر الموقت اذا خرج الوقت قبل تحصيل الفعل حتى وجب القضاء انه يجب بالامر السابق او
بامر مبتداء قال بعضهم يجب بامر سابق وقال بعضهم يجب بامر مبتداء وهكذا ذكر في عامة نسخ اصول الفقه والحاصل ان وجوب
القضاء لا يتوقف على امر جديد وانما يجب بالامر الاول عند القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام والمصنف ومن تابعهم رحمهم الله تعالى
واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب الحديث وعند العراقيين من اصحابنا وصدر الاسلام ابي اليسر وصاحب
الميزان لا يجب بالامر الاول بل بامر اخر وهو بدليل اخر وهو مذهب عامة اصحاب الشافعي رحمهم الله وعامة المعتزلة والخلاف في
القضاء بمثل معقول فاما القضاء بمثل غير معقول فلا يمكن ايجابه الا بنص جديد بالاتفاق احتج من قال بانه يجب بامر مبتداء بان
الواجب بالامر اداء العبادة ولا مدخل للراي في معرفتها وانما يعرف بالنص فاذا كان الامر مقيدا بوقت كان كون المامور به عبادة
مقيدا بذلك الوقت ضرورة توقفه على الامر اذ العبادة مفسرة بانها فعل ياتي به المرء على وجه التعظيم لله تعالى بامره واذا كان كذلك
لا يكون الفعل في وقت اخر عبادة بهذا الامر لعدم دخوله تحت الامر لمن قال لغيره افعل كذا يوم الجمعة لا يتناول هذا الامر ما بعد يوم الجمعة
بحكم الصيغة كما لو كان مقيدا بالمكان بان قيل اضرب من كان في الدار لا يتناول من لم يكن فيها واذا لم يتناوله الامر كان الفعل
بعد الوقت وقبله سواء فيحتاج الى امر اخر ضرورة ولا يمتنع ان يكون الفعل مصلحة في وقت دون غيره ولهذا كانت الصلوة مخصوصة باوقات
والصوم كذلك ولا يقال نحن لا ندعي انه يتناوله من حيث الصيغة لانه لو كان كذلك لما سمي قضاء ولكنا نقول المامور به لما فات
يضمن بالمثل من غير توقف على امر اخر كما في حقوق العباد لانا نقول من شرط ايجاب الضمان المماثلة ولا مدخل للراي في مقادير
العبادات وهيآتها فلا يمكن اثبات المماثلة فيها بالراي وكيف يمكن ذلك والاداء يشتمل على الفعل مع احراز فضيلة الوقت ولهذا
لم يجز قبل الوقت وقد فاتت فضيلة الوقت ولهذا لم يجز قبل الوقت ففضيلة بحيث لا يمكن تداركه قال عليه السلام من فاته صوم
يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فكيف يكون الفعل بعد الوقت مثل الفعل في الوقت ولما لم يمكن ايجابه بالامر الاول
توقف على دليل اخر ضرورة واحتج من قال بانه يجب بالامر الاول بالقياس وهو ان الشرع ورد بوجوب القضاء في الصوم والصلوة
قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اي فافطر فعليه عدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام
عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وما ورد فيه معقول المعنى فوجب الحاق غير المنصوص به وبيانه ان الاداء
قد صار مستحقا عليه بالامر في الوقت ومعلوم بالاستقراء في قواعد الشرع ان المستحق لا يسقط عن المستحق عليه الا بالاداء او بالاسقاط او بالعجز
ولم يوجد الكل فيبقى كما كان قبله اما عدم وجود الاداء فظاهر وكذا عدم الاسقاط لانه لم يوجد صريحا بيقين ولا دلالة لانه لم يوجد
الا خروج الوقت وهو بنفسه لا يصلح مسقطا لان ترك الامتثال تقرر بخروج الوقت وذلك لا يجوز ان يكون مسقطا بل هو تقرير لما عليه
من العهدة وانما يصلح الخروج مسقطا باعتبار العجز ولم يوجد العجز الا في حق ادراك الفضيلة لبقاء القدرة على اصل العبادة
لوجود مثله حقيقة وحكما فيتقدر السقوط بقدر العجز فيسقط عنه استدراك شرف الوقت الى الاثم ان فعل بالتفويت ولحق عدم التدا

ان يكن قبل العجز وبقي اصل العبادة الذي هو المقصود مضمونا عليه بقدرته عليه فيطالب بالخروج عن عهدته بصرف المثل اليه كما في صوم الصلوة فان قيل لا نسلم ان القدرة على اصل الواجب يبقى بعد فوات الوقت لان الامر مقيد بالوقت بحيث لو قدم الاداء عليه لا يصح فيكون الواجب فعلا موصوفا بصفة ومن وجب عليه فعل موصوف بصفة لا يبقى بدون تلك الصفة كالواجب بالقدرة الميسرة لا يبقى بعد فوات تلك القدرة لفوات وصفه وهو اليسر قلنا هذا اذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم ان الغرض الوقت ههنا ليس بمقصود لان معنى العبادة في كون الفعل على خلاف هوى النفس وفي كونه تعظيما لله تعالى وثناء عليه وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات كما يختلف باختلاف الاماكن فكان هذا كمن امر بان يتصدق درهما من ماله باليد اليمين فشلت يده اليمين يجب ان يتصدق باليسرى لان الغرض يحصل فكذا ههنا واما عدم صحة الاداء قبل الوقت فليس لكونه مقصودا بل لكونه سببا للوجوب والاداء قبل السبب لا يجوز ولما كان الوقت تبعا غير مقصود لم يجز ان يسقط بسقوطه ما هو المقصود الكلي وهو اصل العبادة كمن تلف مثليا وعجز عن تسليم المثل صورة يسقط عنه ذلك للعجز ولا يسقط بسقوط ما هو المقصود وهو المثل معنى فيجب عليه القيمة كذا ههنا ولما ثبت ان النص معقول المعنى تعدى الحكم وهو وجوب القضاء به الى الفروع وهي الواجبات بالنذر الموقت من الصلوة والصيام والاعتكاف وغيرها وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم ان مثل العبادة لا يصير عبادة الا بالنص لانا سلمنا ذلك ولكن الكلام في ان الفعل الذي شرع عبادة في غير هذا الوقت حقا للعبد بل يجب اقامته مقام الفعل الواجب في الوقت عند فواته فنقول بانه يجب لان الشرع قد اقامه في الصوم والصلوة بمعنى معقول فيقاس عليهما غيرهما ولا يقال لما وجب القضاء في الصوم والصلوة بالنص اذ لولاه لما عرف وجوب القضاء في الصوم كيف يستقيم قولكم القضاء يجب بالامر الذي يوجب الاداء لانا نقول قد عرفنا بالنص الموجب للقضاء ان الواجب لم يكن سقط بخروج الوقت وان هذا النص طلب لتفريغ الذمة عن ذلك الواجب بالمثل ولهذا سمي قضاء ولو وجب به ابتداء لما صح تسميته قضاء حقيقة وهذا كمن غصب شيئا وهلك عنده يجب الضمان لورود النصوص الموجبة ولكنه يضاف الى الغصب السابق الموجب للاداء وهو رد العين والنصوص لتفريغ الذمة عن ذلك الواجب فكذا ههنا وضمن السقوط معنى الانتهاء في قوله وسقوط فضل الوقت فوصل بكلمة الى اي لا الى مثل حيث لم يجب من جنسه ضمان حيث لم يجب من خلاف جنسه ايضا فيتعدى اي الحكم وهو وجوب القضاء او بقاء الواجب للقدرة على المثل الى المنذورات المتعينة وهذا الكلام يشير الى ان ثمرة الاختلاف تظهر فيما ذكر من المنذورات المتعينة فعند العامة يجب قضاؤها بالقياس وعند الفريق الاول لا يجب لعدم ورود نص مقصود فيه ولكن ذكر ابو اليسر في اصوله انه اذا نذر صوم هذا الشهر او نذر ان يصلي في هذا اليوم اربع ركعات فمضى اليوم والشهر ولم يف فالقضاء واجب بالاجماع بين الفريقين ولكن على قول الفريق الاول بسبب اخر مقصود غير النذر وهو التفويت وعلى القول الاخر بالنذر واعلم ان التفويت انما يوجب القضاء عندهم لانه بمنزلة نص مقصود ولكنه اذا فوت التزم المنذور ثانيا او التزم قضاء المنذور قصدا فعلى هذا اذا فات لا بتفويت بان مرض وجن في شهر المنذور صومه او اغمي عليه في اليوم المنذور فيه الصلوة يجب ان لا يقضي عندهم لعدم النص المقصود صريحا او دلالة فيظهر ثمرة الاختلاف وما ذكر شمس الائمة رحمه الله ان وجوب القضاء عندهم بدليل اخر وهو تفويت الواجب عن الوقت على وجه هو معذور فيه او غير معذور يشير الى ان الفوات بمنزلة التفويت عندهم في ايجاب القضاء فحينئذ لا يظهر فائدة الاختلاف في الاحكام عندهما بناء وانما يظهر في التخريج قوله وفيما اذا نذر الى اخره جواب عما يقال لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول لكان مبني

ان لا يجب القضاء فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصامه ولم يعتكف لانه لا اثر للسبب الموجب للاعتكاف وهو النذر
في ايجاب الصوم لكونه مضافا الى وقت لا اثر للنذر في ايجاب صومه بوجه فلا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف
الا بالصوم ولا ايجاب بالصوم لانه يزيد على ما التزمه فوجب ان يبطل كما ذهب اليه الحسن بن زياد وابو يوسف في رواية عنه
وحيث لم يبطل ووجب القضاء بصوم مقصود باتفاق بين اصحابنا في ظاهر الرواية دل بانه وجب بسبب اخر غير السبب الاول فقال
انما وجب القضاء بصوم مقصود الا ان السبب الاول موجب في نفسه للصوم لانه شرط صحة الاعتكاف وشرط الشيء تابع له فالسبب
الموجب للاعتكاف يكون موثرا في ايجابه لان ما لا يتوصل الى الواجب الا به يجب كوجوبه تبعا له الا انه امتنع ايجاب الصوم به ههنا
لعارض شرف الوقت وحصول المقصود بصوم الشهر اذ الشرط يعتبر مطلقا وجوده لا وجوده قصدا كالطهارة ولهذا صح نذره
بهذا الاعتكاف وكان هذا كمن نذر ان يصلي ركعتين وهو متطهر يجوز له ان يصلي المنذور بتلك الطهارة فلما انفصل الاعتكاف
عن صوم الوقت بان صام ولم يعتكف بقي مطلق الاعتكاف واجبا في ذمته بذلك السبب فصار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق
عن الوقت فيظهر اثره في ايجاب الصوم لزوال العارض فكان الصوم المقصود واجبا بذلك السبب لا بسبب اخر كمن نذر ان
يصلي ركعتين وهو متطهر لا يجب عليه التوضي لاداء المنذور فاذا انتقض وضوءه لزمه التوضي حينئذ لاداء المنذور بذلك
السبب لا بسبب اخر وهو معنى قوله لما كان شرطه اي شرط الاعتكاف وهو الصوم الى الكمال الاصلي وهو ان يجب مقصودا بالنذر
الموجب للاعتكاف وفي قوله لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت اشارة الى انه لو لم ينفصل بان فاته الصوم والاعتكاف
جميعا يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما نص عليه في الجامع واصول الفقه لشمس
الائمة ولا يقال لما صار النذر السابق كالنذر المطلق بزوال العارض وهو شرف الوقت ينبغي ان لا يتادى بالواجب
بصوم القضاء بل يجب له صوم مقصود كما لو كان النذر مطلقا ابتداء لانا نقول امتناع وجوب الصوم في هذا الاعتكاف يجوز
ان يكون لشرف الوقت ويجوز ان يكون لاتصاله بصوم الشهر فان زال شرف الوقت لم يزل الاتصال
لبقاء الخلف فيجوز لبقاء احدى العلتين ثم انه لما وجب بصوم مقصود لا يتادى بواجب اخر حتى لو قضى هذا الاعتكاف في
رمضان القابل لا يخرج عن العهدة عندنا خلافا لزفر رحمه الله لان الصوم وان كان شرطا لكنه مما يلتزم بالنذر لكونه عبادة مقصودة
في نفسه فاذا ظهر اثر النذر في ايجابه لا يتادى بعد بواجب اخر كما اذا نذر بالاعتكاف مطلقا او مضافا الى شهر غير رمضان
لا يتادى بصوم رمضان لما قلنا بخلاف ما اذا نذر المتطهر بالصلوة فانتقض وضوءه ثم توضأ للصلوة اخرى حيث يجوز له اداء
المنذور بذلك الوضوء لان الوضوء مما لا يلتزم بالنذر اصلا بل هو شرط محض فكان التوضي للمنذور وللواجب الاخر سواء في
حصول المقصود وهو صحة اداء المنذور فيتادى باي طهارة كانت قوله ثم الاداء المحض اي الاداء الخالص الكامل يؤديه الانسان
بوصفه اي مع وصفه او ملتبسا بوصفه على الوجه الذي شرع مثل اداء الصلوة بجماعة يعني من اولها الى اخرها لان هذه صلوة
توفر عليها حقها من الواجبات والسنن فيكون الاداء كاملا اذ الاداء ينبئ عن الاستقصاء وشدة الرعاية وفيها ذلك وههنا
في الصلوة التي سنت الجماعة فيها مثل المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح فاما فيما لا تسن الجماعة فيه مثل الوتر في غير
رمضان والنوافل المطلقة على قول من جعل النفل داخلا في قسم الاداء فالجماعة فيه صفة قصور كالاصبع الزائدة قوله فاما فعل

المنفرد اي اداء المنفرد في الوقت فاداء فيه قصور لعدم وصفه المرغوب فيه شرعا وهو الجماعة لان صلوة الجماعة تفضل على صلوة
الفذ بسبع وعشرين درجة كما نطق به الحديث الا ترى ان الجهر اي وجوبه دون شرعيته ساقط عن المنفرد والجهر صفة كمال
في الصلوة التي يجهر بالقراءة فيها بدليل وجوب سجدة السهو بتركه فكان سقوط وجوبه لاجل القصور فان قيل ينبغي ان يكون اداء
المنفرد كاملا لا قاصرا لانه هو الواجب بالامر والجماعة لم تجب بالامر بل هي سنة فيكون الاداء بالجماعة اكمل منه لا ان تركه يوجب
النقصان كمن امر باداء درهم زيفه اداء يكون اداؤه كاملا لانه هو الواجب بالامر ولو ادى درهما جيدا يكون اكمل منه لا ان يكون
الاداء الاول ناقصا فكذا ههنا قلنا الجماعة سنة موكدة وهي في حكم الواجب فكانت داخلة في الامر الذي ثبتت به تلك الواجبات
فكان تركها موجبا للنقصان كترك الفاتحة وترك ضم السورة اليها قوله وفعل اللاحق بعد فراغ الامام وهو الذي ادرك اول
الصلوة مع الامام ثم فاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او احدث خلفه فانصرف للوضوء ففاته الباقي اداء
باعتبار بقاء الوقت يشبه القضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام بفراغه وقد صح اجتماعهما في فعل واحد مع تنافيهما
لاختلاف الجهة وانما جعل فعله اداء يشبه القضاء ولم يجعل على العكس لانه باعتبار اصل الفعل مودي وباعتبار الوصف قاض والوصف تبع فلا اعتبار
في الاداء فلهذا اذا احدث الرجل وامراة خلف الامام فتوضئا وقد فرغ الامام فحاذته في حالة اداء ما فاتهما فسدت صلوة الرجل
لان اللاحق في الحكم خلف الامام حتى لا يلزمه القراءة وسجدة السهو فيتحقق الشركة بينهما تحريمة واداء فكانت محاذاتها اياه في هذه الحالة
كمحاذاتها في حالة الاداء قبل الحدث بخلاف ما اذا سبقا ببعض الصلوة فحاذته في قضاء ما سبقا به حيث لا تفسد صلوته لان المسبوق
في حكم المنفرد حتى لزمه سجدة السهو والقراءة فلا يتحقق الشركة التي هي شرط المحاذاة بينهما في الاداء فلا يفسد ولاعتبار شبه القضاء
قلنا لا يتغير فرض اللاحق بعد فراغ الامام بالمغير مع بقاء الوقت حتى لو اقتدى مسافر بمسافر في الوقت فسبقه الحدث او نام حتى
فرغ الامام ثم نوى الاقامة في موضع الاقامة او دخل مصره للوضوء والوقت باق لا يتغير فرضه الى الاربع عندنا خلافا لزفر رحمه الله
لان اللاحق مع كونه مقتديا قاض شيئا فاته مع الامام لان الشرع جوز اداءه بعد فراغ الامام واذا فاته الاداء
بعده وجعل اداءه في هذه الحالة كالاداء مع الامام وهذا هو تفسير القضاء فان معناه ان يودي شيئا مثل ما وجب
عليه فجعل ذلك قصد اللاحق بمنزلة القاضي الحقيقي بعد الوقت فلا يوثر في فعله نية الاقامة بخلاف ما اذا وجد المغير
منه قبل فراغ الامام حيث يصير فرضه اربعا لان شبه القضاء في فعله انما ثبت باعتبار فراغ الامام ولم يوجد ولان الامام اذا
فرغ صارت صلوته بحيث لا يوثر فيها المغير بوجه فكذا ما بني عليها وهو اداء اللاحق لان التبع لا يفارق الاصل في الحكم فاما اذا لم يفرغ
فصلوته قابلة للتغير بالمغير لبقاء الوقت فكذا صلوة التبع فاذا وجد مغير في هذه الحالة يوثر لا محالة وبخلاف المسبوق حيث يتغير فرضه
بالمغير في قضاء ما سبق به وان فرغ الامام عن صلوته لانه منفرد مودي شيئا عليه في الحال وليس في فعله شبهة القضاء حيث لم يلتزم
الاداء مع الامام فيما سبق به فيوثر المغير في صلاته كما لو كان منفردا تحريمة واداء وتسمية الشرع فعله قضاء لقوله عليه السلام وما فاتكم
فاقضوا ليس على سبيل الحقيقة بل بطريق المجاز لما فيه من اسقاط الواجب وباعتبار حال الامام واليه اشير في قوله وما فاتكم فاقضوا
انما سماه موجبا باعتبار حال نفسه ويؤيده ما ذكر في صحيح البخاري وما فاتكم فاتموا قوله والقضاء نوعان اي القضاء الذي هو نوع ما
فاما القضاء الذي هو خالطه في الاداء فقسم اجزاء القضاء بالنظر الى كون المثل معقولا او غير معقول نوعان منه فدخل فيه جملة اقسامه

الى

لان القضاء الذي فيه معنى الاداء لا يخلو من ان يكون قضاء بمثل معقول او غير معقول ثم يقسم بالنظر الى خلوصه وعدم خلوصه للتفسير
بالتقسيم الاول كما ان اللفظ ينقسم على اسم و فعل و حرف بالنظر الى معنى ثم ينقسم الى مفرد و مركب بالنظر الى معنى اخر ولا يغيره ذلك بالتقسيم
الاول فكذا هنا بمثل معقول اى مدرك بالعقل مماثلته للغاية كما ذكرنا من قضاء الصلوة بالصلوة والصوم بالصوم فيدخل فيه المثل الكامل
كقضاء الفائتة بالجماعة والمثل الناقص كادائها بانفراد وبمثل غير معقول اى غير مدرك بالعقل مماثلته للغاية لا لان العقل ينفيه بل يحكم
بعدم مماثلته لان العقل حجة من حجج الشرع وانها لا تتناقض كالفدية في باب الصوم فانها شرعت خلفا من الصوم عند العجز المستدام
عن الصوم كعجز الشيخ الفاني ومن ايجاد الفدية والفداء البدل الذي يتخلص به عن مكروه وتوجه اليه واحجاج الغير بماله فانه جائز لكنه
في الحج الفرض مشروط بالعجز الدائم حتى جاز عن الميت وعن المريض الذي لا يستطيع الحج اذا لم يزل مريضا حتى مات فان صح عن المرض فعليه
حجة الاسلام وفي المؤدي التطوع لانا عرفنا جوازه بحديث الخثعمية وقد ورد في عجز الشيخوخة وانها دائمة لازمة ولانه فرض العمر فيعتبر فيه
العجز المستغرق لبقية العمر ليقع به الياس عن الاداء بالبدن وفي التطوع ليس بمشروط بالعجز حتى ان صحيح البدن اذا حج بماله رجلا على سبيل
التطوع عنه يجوز لان مبنى التطوع على التوسع ثبتنا بالنص وهو في الفدية قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية اى لا يطيقونه فدية طعام
مسكين وذلك لان الصوم فرض على الجميع لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام فلو اجريت هذه الاية على ظاهرها كانت الفدية
واجبة على المطيق والصوم واجبا على العاجز وهو قلب المعقول اذ كان الصوم حتما على العاجز عن الفدية وغير حتم على القادر عليها وهو لا يليق
بالحكمة فعرفنا ان كلمة لا مضمرة كما في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا والقى في الارض رواسي ان تميد بكم اى لئلا تميد بكم ومثله
كثير وهذا على قول من لم يجعل الاية منسوخة فاما على قول من جعلها منسوخة فلا تمسك فيها لوجوب الفدية وانما ثبت وجوبها في حق الشيخ
الفاني باجماع الصحابة رضي الله عنهم وفي الاحجاج حديث الخثعمية وهي اسماء بنت عميس كانت من المهاجرات ويقال لها ذات الهجرتين لهجرتها الى الحبشة
مع زوجها جعفر بن ابي طالب وهجرتها الى المدينة وهي التي نزلت فيها ان المسلمين والمسلمات اتت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت
يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابي ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة افيجزيني ان احج عنه فقال النبي عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك
دين فقضيته اكان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق روي ان احج بفتح الهمزة وضم الحاء اى احرم عنه بنفسي وادي الافعال عنه
وهذا هو المشهور من الرواية وعلى هذا الوجه لا دلالة في الحديث على ان الانفاق قائم مقام الافعال فلا يستقيم التمسك به في هذه المسألة الا
ان يثبت ان اباها كان امرها بذلك وانفق عليها وفي بعض الروايات ان احج بضم الهمزة وكسر الحاء اى آمر احدا بان يحج عنه وعلى هذا
الوجه صح التمسك به ويجوز ان يكون معنى قولها ان احج بفتح الهمزة ان آمر رجلا بان يحج عنه لان فعل المامور يجوز ان ينسب الى الامر مجازا
كما يقال بنى الامير الدار وضرب الدينار والدراهم اى امر بالبناء والضرب فعلى هذا التاويل يصح التمسك بالرواية الاولى ايضا ومعنى قوله فدين
الله احق ان الله تعالى احق بالقبول لانه اكرم الاكرمين فاولى بكرمه واجدر برافته ان يقبل منه حالة العجز فعل الغير والانفاق الذي لا تعبد
للعقل فيه وقيل معناه فدين الله اولى بالقضاء لان حقه اقوى من حقوق العباد ويؤيده ما ذكر في المصابيح في حديث آخر فاقض دين الله فهو احق
بالقضاء قوله ولا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية اذ ليس بينهما مشابهة صورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى فلان معنى الصوم
اتعاب النفس بالكف عن اقتضاء الشهوتين ومعنى الفدية تنقيص المال ودفع حاجة الغير فلم يكن الفدية مثلا له قياسا وكذا لا مماثلة
بين افعال الحج التي هي عبادة بدنية وبين الانفاق الذي هو صرف مال معين الى الغير فعرفنا ان المماثلة ثابتة بالنص غير معقول

الحج واعلم ان المتأخرين من اصحابنا اختلفوا في هذه المسئلة فقال عامتهم للآمر ثواب النفقة ويسقط الواجب عن الآمر فاما الحج فيقع عن المامور
وهو رواية عن محمد رحمه الله لان الحج عبادة بدنية ولا تجري النيابة في البدنيات ولكن له ثواب الانفاق لانه فعله فيثاب عليه وانما يسقط
الحج عن الآمر باقامة الانفاق الذي هو سبب الحج مقام المسبب وهو الحج او باقامة الانفاق عند العجز مقام الانفاق والحج عند العجز عن اداء الحج ودليل
عليه انه يشترط اهلية النائب لصحة الافعال حتى لو امر ذميا لا يجوز ولو كان الفعل ينتقل الى الآمر لشرط اهليته لا اهلية النائب لصحة الامر
كما في الزكوة وانما لا يسقط الفرض عن المامور بهذه الافعال لان الفرض لا يتادى الا بنية الفرض او بمطلق النية ولم يوجد
وانما وجد النية عن الآمر وقال بعضهم الحج يقع عن الآمر وهو اختيار شمس الائمة في المبسوط وهو ظاهر المذهب لان ظواهر الاخبار
في هذا الباب تدل عليه فانه عليه السلام قال للسائلة حجي عن ابيك واعتمري وقال رجل يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابي مات ولم يحج افحج عنه
قال نعم وحديث الخثعمية في هذا الباب مشهور فدل ان اصل الحج يقع عن المحجوج عنه ولهذا يشترط نية الحج عنه ولو نوى الحج لنفسه
لا يصح عنه فاما ما يوضحه ان الواجب عليه الفعل لا الانفاق بدليل انه لو حج من غير ان ينفق من ماله يسقط عنه الفرض ولو انفق في الطريق
ولم يحج لا يسقط فثبت ان النيابة في الفعل فتبين بهذا ان قوله ولا مماثلة بين الحج والنفقة انما يصح على المذهب الاول دون الثاني
لان الفعل فيه اقيم مقام الفعل لا النفقة ثم على هذا المذهب بيان المماثلة بين الفعلين والفعل غير معقول مع كونهما معقولا ظاهرا
ان يقال انما جعل فعل نفسه مثلا لفعل نفسه في قضاء الصلوة والصوم لحصول المشقة واتعاب النفس في الفعل الثاني كحصولها في الفعل
الاول فاما فعل الغير فلا يحصل به المشقة فكيف يكون مثلا لفعل نفسه الا يرى انه لا مدخل للقياس فيه حتى لم يجز ان يقضي الابن صلوة
ابيه ولا صيامه بامره وبغير امره ولو كانت المثلية معقولة بينهما لجاز اثباته بالقياس كما في المنذورات **قوله** لكنه يحتمل الى
آخره جواب عما يقال لما كان وجوب الفدية في الصوم عند اليأس غير معقول المعنى فكيف اوجبتم الفدية في الصلوة بلا نص لوجوبها قياسا على الصوم
من غير معنى يعقل فاشار الى الجواب بقوله ولكنه اي لا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية ظاهرا فلا يمكن الحاق غير الصوم به في هذا الحكم ولكنه
اي لكن النص على تاويل الفداء ولكن ايجاب الفدية ولكن النص الموجب للفدية يحتمل ان يكون معلولا بمعنى معقول في نفس الامر وان كنا
لا نقف عليه لقصور عقلنا عن دركه والصلوة نظير الصوم من حيث ان كل واحد منهما عبادة بدنية محضة لا تعلق لوجوبها ولا لادائها بالمال بل هي
اهم منه اي من الصوم لانها عبادة لذاتها لكونها تعظيم الله تعالى بنفسها والصوم عبادة بواسطة قهر النفس على ما يعرف بعد فاذا وجب تدارك
الصوم بالفدية عند العجز فالصلوة بهذا التدارك اولى قال الشيخ فخر الاسلام في شرح التقويم واذا اقام الشرع الفدية مقام الصوم ثبتت المماثلة
شرعا بين الفدية والصوم والمماثلة بين الصوم والصلوة ثابتة فيجوز ان يكون الفدية مثلا للصلوة لان مثل الشيء مثل لمثله كما هو مثله ويحتمل
ان لا يكون معلولا بل يكون امرا تعبديا محضا فلا يجب العمل بذلك الاحتمال لمعارضة الاحتمال الثاني اياه لكن امرناه بالفدية بناء على الوجه
الاول على سبيل الاحتياط لا بطريق الحتم فلئن كان هذا الحكم في الصلوة مشروعا فقد صار مودى والا فليس به باس لانه حينئذ يكون برا
مبتدأ يصلح ماحيا للسيئات ورجونا القبول من الله اي الجواز في الصلوة من الله تعالى فضلا فان القبول في جميع الصور مرجو غير مقطوع به
والمراد من القبول الجواز في قوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه اي لا يجوز صلوته وقال محمد رحمه الله
في الزيادات في هذا الحكم تجزيه ان شاء الله تعالى كما قال كذلك في فداء الصوم فيما اذا تطوع به الوارث بان مات من عليه الصوم من غير
قضاء ولا ايصاء بالفدية فثبت ان ايجاب الفدية في الصلوة بهذا الطريق لا بالقياس اذ لو كان ثابتا بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء

كما في سائر الاحكام الثابتة بالقياس ولا يقال لما كان الصلوة مثل الصوم او اهم منه يلزم ان يثبت الحكم فيها بدلالة وان كان غير معقول المعنى
كما ثبت الحكم في الاكل والشرب بدلالة النص الوارد في الجماع وان كان غير معقول المعنى حتى لم يكن للقياس فيه مدخل لانا نقول لا بد في
الدلالة من كون المعنى المؤثر في الحكم معلوما سواء كان تاثيره في الحكم معقولا كالايذاء في التافيف او غير معقول كالجناية على الصوم في ايجاب
الكفارة الكاملة المقدرة وههنا المعنى الذي هو المؤثر في ايجاب الفدية غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لا يمكن بالقياس ثم اذا مات
وعليه صلوات يطعم عنه لكل صلوة نصف صاع من حنطة او صاع من غيرها وكان محمد ابن مقاتل رحمه الله يقول اولا يطعم عنه لكل يوم نصف
صاع على قياس الصوم ثم رجع فقال كل صلوة فرض على حدة بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح كذا في المبسوط وغيره وهذا اذا اوصى بالفدية عن الصلوة فان
لم يوص بها وتبرع بها الوارث قيل لا يسقط الصلوة عن الميت لان الاختيار المعدوم اصلا ولانه ادنى رتبة من الايصاء فيحكم فيه بعدم
الجواز اظهارا لانحطاط رتبته كما حط درجة التبرع عن الايصاء في الصوم وقيل تسقط ان شاء الله تعالى كما في الايصاء لان دليل الجواز
ههنا الرجاء الى رحمة الله وكمال كرمه وفضله وفضله يشمل الايصاء والتبرع جميعا يوضحه ما ذكر في النوازل سئل ابو القاسم عن امرأة ماتت
وعليها فائتها صلوات عشرة اشهر ولم تترك مالا قال لو استقرض ورثتها قفيز حنطة ودفعوها مسكينا ثم يهبها المسكين لبعض ورثتها ثم يتصدق بها
على المسكين فلم يزل يفعل كذلك حتى يتم لكل صلوة نصف صاع اجزى ذلك عنها فتبين بهذا ان التبرع في هذا كالايصاء الى قوله ولا توجب
التصدق جواب عن سوال آخر يرد عليه وان التضحية عرفت قربة بالنص ولا مثل لها عقلا ولا نصا بعد فواتها عن وقتها فكان ينبغي ان
يسقط بالفوات كصلوة العيد ورمي الجمار وفيما قلتم التصدق بالعين فيما اذا كانت الشاة التي عينت للتضحية بالنذر او بالشراء الصادر
عن الغني بنية الاضحية باقية بعد ايام النحر او بالقيمة فيما اذا استهلكت الشاة المعينة للتضحية بالنذر او غيره او كان من وجبت عليه غنيا ولم يضح
حتى مضت ايام النحر فانه يلزمه التصدق بالقيمة كذا في الايضاح والمبسوط مقام التضحية وذلك غير جائز بدون نص فقال نحن لا توجب التصدق
بالشاة او بالقيمة باعتبار قيام التصدق مقام التضحية بل لاحتمال كون التصدق اصلا في التضحية لانه هو المشروع في باب المال كما في سائر العبادات
المالية وفيه اشترط لوجوبها الغنا كما في الزكوة وصدقة الفطر وذلك لان معنى العبادة وهو مخالفة هوى النفس بازالة المحبوب عن يده يحصل بها الا ان الشارع
نقل القربة من تمليك العين او القيمة الى الاراقة في ايام النحر لتطييب الطعام فان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد ولهذا كره الاكل قبل صلوة
العيد ليكون اول تناولهم من طعام الضيافة ومن عادة الكريم ان يضيف باطيب ما عنده ومال الصدقة يصير من الاوساخ لازالة الآثام بمنزلة
الماء المستعمل واليه اشار الله تعالى في قوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم ولهذا حرم على النبي عليه السلام وعلى من يتحقق به نسبا لكرامتهم وعلى الغني
لعدم حاجته فلا يليق بالكريم المطلق الغني على الحقيقة ان يضيف عباده بالطعام الخبيث فنقل القربة من عين الشاة الى الاراقة لينتقل الخبث الى الدماء
فيبقى اللحوم طيبة فيتحقق معنى الضيافة في هذه الايام باستواء الغني والفقير فيه الا ان ما ذكرنا محتمل ثابت بالراي ويحتمل ان يكون معنى
التضحية اصلا دون التصدق فلم يعتبر هذا الموهوم وهو التصدق في معارضة المنصوص المتيقن به وهو التضحية فاذا فات المتيقن به لفوات وقته
وجب العمل بالموهوم وهو التصدق احتياطا لاحتمال اصالته مع قيام احتمال ان لا يكون معتبرا لا باعتبار خلافته كما قلنا بوجوب الفدية
في الصلوة احتياطا ولهذا اي ولان ايجاب التصدق لاحتمال الاصالة لا بطريق الخلافة لم يعد الحكم وهو الوجوب من التصدق الى
الاصل بعود الوقت حتى اذا جاء ايام النحر من العام القابل قبل ان يتصدق بشيء لم يجز له قضاء ما فاته من الاضحية في العام الماضي مع قدرته
على الاصل الكامل من عنده قربة لشرعية التضحية بطريق النقل في هذه الايام ولو كان وجوبه بطريق الخلافة عن التضحية لانتقل الحكم

الى الاراقة التي هي مثل الاراقة الفائتة من كل وجه عند حصول القدرة عليها كمن وجب عليه الفدية اذا قدر على الصوم تسقط عنه الفدية وينتقل الحكم الى الصوم الذي هو مثل الفائت من كل وجه وكمن وجب عليه قيمة المغصوب المثلي بانقطاع المثل عن الاسواق ثم قدر على المثل قبل حكم القاضي بالقيمة ينتقل الحكم عن القيمة الى المثل وبما لم ينتقل عرفنا ان المعتبر فيه جهة الاصالة دون الخلافة **قوله** ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله الى آخره اذا ادرك الامام في الركوع من صلوة العيد يأتي بتكبيرات العيد قائما ان كان يعلم انه يدرك الامام في الركوع ليكون التكبيرات في القيام من كل وجه وان كان هذا اشتغالا بقضاء ما سبق قبل فراغ الامام كيلا يفوت اصلا فان خاف ان يرفع الامام رأسه لو اشتغل بالتكبير فانه يكبر للافتتاح وهو فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر في الركوع تكبيرات العيد من غير ان يرفع يديه لان الرفع ووضع الكف على الركبة سنتان فلا يجوز الاشتغال بسنة فيها ترك سنة عن ابي يوسف رحمه الله انه لا يأتي بها في الركوع لانها فاتت عن موضعها وهو القيام وهو غير قادر على مثل من عنده قربة في الركوع فلا يصح اداؤها فيه كالقراءة والقنوت وتكبير الافتتاح فانه اذا نسي الفاتحة او السورة لا يأتي بها في الركوع وكذا لو ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان وخشي انه لو قنت قائما يفوته الركوع فركع فانه لا يقنت في الركوع وكذا الامام اذا نسي التكبيرات لا يأتي بها في الركوع ووجه ظاهر الرواية ان الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل فيه وبه فارق القيام القعود لا باستواء النصف الاعلى لوجوده فيهما وما يتمكن من النقصان فيه بالانحناء غير مانع من تحقق الشبهة لان قيام بعض الناس قد يكون بهذه الصفة واما حكما فلان من ادرك الامام في الركوع وشاركه فيه يصير مدركا لتلك الركعة فببقاء هذه الشبهة لم يتحقق الفوات لبقاء محل الاداء من وجه وقد شرع من جنسها فيما له شبهة بالقيام وهو تكبير الركوع حتى ان من سها عنه وهو امام او مسبوق يسجد للسهو وان سها عنه ثم تذكر في ذلك الركوع كبر فيه واذا شرع من جنسها فيما له شبهة بالقيام احتمل ان يكون سائرها ملحقا بها لاتحاد الجنس واحتمل المفارقة وهذا حكم قد ثبت بالشبهة لان التكبيرات عبادة فكان الاحتياط في فعلها لبقاء جهة الاداء ببقاء المحل من وجه لا باعتبار جهة القضاء بخلاف القراءة والقنوت وتكبير الافتتاح لانها غير مشروعة فيما شبه القيام بوجه وبخلاف الامام عن اذا نسي التكبيرات لانه قادر على حقيقة الاداء بالعود الى القيام فلا تعمل الشبهة وهذا عاجز عن حقيقة الاداء فيعمل شبهه فكان ما ذكرنا نظير الفائت الذي لا مثل له عند من وجب عليه عند ابي يوسف رحمه الله فيسقط كتكبيرات التشريق وعندهما نظير القضاء الذي له شبه الاداء على عكس فعل اللاحق **قوله** وهذه الاقسام اي الاقسام السبعة المذكورة تتحقق في حقوق العباد كما تتحقق في حقوق الله فتسليم العبد المغصوب يعني على الوصف الذي ورد عليه الغصب اداء كامل لانه ادى ما عليه اصلا ووصفا فكان بمنزلة اداء الصلوة بالجماعة في حقوق الله تعالى ورده مشغولا بالدين بان استهلاك المغصوب في يده مال انسان فتعلق الضمان برقبته او بالجناية بان جنى في يده جناية يستحق بها رقبته او طرفه اداء قاصر لانه اداء لا على الوصف الذي وجب بمنزلة صلوة المنفرد فلوجود اصل الاداء قلنا اذا هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية او البيع في الدين بري الغاصب والمقصور فيه قلنا اذا وقع او قتل بذلك السبب او بيع في ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة كان الرد لم يوجد **قوله** واذا امهر عبد الغير اي عبدا بعينه ثم اشتراه كان تسليمه اداء يشبه القضاء كفعل اللاحق اما كونه اداء فلانه سلم اليها عين ما وجب عليه بالتسمية فانها قد صحت بالاجماع حتى وجب عليه تسليم قيمة العبد عند العجز لا مهر المثل فثبت ان الواجب عليه تسليم المسمى في العقد عند القدرة وقد فعل واما شبهه بالقضاء فلان تبدل الملك بمنزلة تبدل العين شرعا بدليل ان ابا طلحة رضي الله عنه تصدق بحديقة على امه ثم ماتت فورثها منها فسال من ذلك رسول الله عليه السلام فقال عليه السلام

ان الله تعالى قبل صدقتك ورد عليك حديقتك وان عائشة رضي الله عنها قالت دخل رسول الله عليه السلام والبرمة تفور بلحم فقربت اليه
خبزا وادما من ادم البيت فقال عليه السلام الم ار برمة فيها لحم قالوا بلى ولكن ذلك لحم تصدق به على بريرة وانت لا تاكل الصدقة فقال
عليه السلام هو عليها صدقة ولنا هدية فجعل اختلاف السبب بمنزلة اختلاف العين ولا يقال يحتمل انه والصدقة لا تحل لبني هاشم ومواليهم
لانا نقول انها كانت مولاة عائشة وهي من بني تيم لا من بني هاشم كيف وكان ذلك التصدق تطوعا بدليل كونه لحما وحرمته مختصة بالنبي
عليه السلام ولان بتبدل الوصف يتغير حكم العين حسا وشرعا كالخمر اذا تخللت تغير حكمها الطبيعي من الحرارة الى البرودة ومن الاسكار الى
عدمه وحكمها الشرعي من الحرمة الى الحل وقد يتغير بتبدل الملك حل التصرف للبائع الى الحرمة وحرمته للمشتري الى الحل ايضا فيجوز ان يجعل
العين باعتبار بمنزلة شئ اخر واذا ثبت هذا كان التسليم من الزوج اداء ما هو من عنده مكان ما استحق عليه فكان شبيها بالقضاء من هذا
الوجه فلا اعتبار بمعنى الاداء قلنا لا يملك الزوج ان يمنعه اياها وتجبر المراة على القبول كما لو كان في ملكه عند العقد ولاعتبار جهة القضاء
قلنا لا يثبت الملك للمراة قبل التسليم القضاء فلا ينفذ اعتاقها وتصرفاتها فيه وينفذ اعتاق الزوج وتصرفاته فيه من الكتابة والبيع
والهبة وغيرها لانه مملوكة قبل التسليم القضاء فكانت هذه التصرفات مصادفة محلها فتنفذ **قوله** وضمان الغصب قضاء بمثل معقول اما كونه
قضاء فلانه اسقاط الواجب وهو رد العين بمثل من عنده واما كونه بمثل معقول فلان مثل الواجب اما ان يكون كاملا وهو المثل صورة ومعنى
كما في المثليات او قاصرا وهو المثل معنى كالقيمة في ذوات القيمة والمماثلة بين الغرامة وبين كل واحد منهما مدركة بالعقل الا ان الاول
وهو المثل صورة ومعنى سابق على المثل معنى لان القضاء واجب بطريق الجبر فان الغاصب فوت على المغصوب منه الصورة والمعنى فالجبر
التام ان يتداركه باداء مال من عنده هو مثل لما فوت عليه صورة ومعنى كالحنطة بالحنطة حتى يقوم مقام المغصوب من كل وجه فكان سابقا
على المثل معنى حتى لو ادى القيمة في غصب المثلي مع القدرة على المثل الكامل بان يوجد في الاسواق لا يجبر المالك على القبول رعاية
لحقه في الصورة عند الامكان كما لو ادى المثل الكامل مع القدرة على رد العين فاذا عجز عن المثل الكامل فحينئذ يجبر المالك على قبول
القاصر للضرورة **قوله** وضمان النفس والاطراف بالمال يعني في حالة الخطاء قضاء بمثل غير معقول على مقابلة الفدية في الصوم لان المماثلة
لا تعقل بين الفائت والمال صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الادمي مالك مبتذل والمال مملوك مبتذل فلا يتماثلان ولان المال جعل
مثل المال اخر لانه صورة يتساويان في قدر المالية لا غير وهذا المعنى ليس بمال فكان طريق المماثلة بينهما منسدا ولان المثل يعني
عبارة عن قيمة الشئ اي قدر المالية بالدراهم او الدنانير واذا لم يكن الشئ مالا لم يكن له قيمة كذا في الاسرار واذا تزوج امراة على عبد
بغير عينه صحت التسمية عندنا خلافا للشافعي رحمه الله ووجب الوسط فان اتاها بالعين اجبرت على القبول لانه ادى عين الواجب
وان اتاها بالقيمة اجبرت على القبول ايضا وان كان تسليم قيمة الشئ قضاء له لا محالة اذ هو تسليم مثل الواجب ولكن العبد ههنا
لما كان مجهولا باعتبار الوصف لا يمكنه تسليمه قبل التعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه اذ هي بهذا الاعتبار
مثل تسليم العبد الذي يحكم به فكان تسليما من هذا الوجه اداء لا قضاء لان القضاء خلف عن الاداء فيثبت بعد ثبوت الاصل
لا قبله فصارت القيمة مثل المسمى في الوجوب لانها صارت اصلا في الايفاء اعتبارا والعبد اصل تسمية
لانه وجب بالعقد احد الشيئين فيخير الزوج وتجبر المراة على قبول القيمة كما تجبر على قبول المسمى وهو العبد الوسط بخلاف العبد
المعين والمكيل والموزون الموصوف لان المسمى معلوم جنسا ووصفا فكانت قيمته قضاء خالصا فلا يعتبر عند القدرة

على الاصل فان قيل فعلى ما ذكرتم يصير كانه تزوجها على عبد او قيمته وذلك يوجب فساد التسمية فيجب مهر المثل اذن كما قال الامام
رحمه الله الاسبيجابي انه لو عين العبد فقال تزوجتك على هذا العبد او قيمته لم يصح التسمية فعند جهالة العبد اولى قلنا انما يفسد
التسمية في المسئلة المذكورة لانه اذا قال على عبد او قيمة صارت القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجهولة لانها دراهم مختلفة العدد
لانه لابد من اختلاف يقع بين المقومين فصار كانه على عبد او دراهم فيفسد للجهالة فاما اذا قال عبد فقد صحت التسمية لان جهالة
لا تمنع الصحة ولم يجب القيمة بهذا العقد لانه ما سماها عينه لكنها اعتبرت بناء على وجوب تسليم المسمى لما ذكرنا انه لا يتمكن منه الا معرفتها ولما
كانت مبنية على التسمية مسمى معلوم جاز ان تثبت كما اذا تزوجها على عبد بعينه فاستحق او هلك فان القيمة يجب مهرا وتتنصف بالطلاق
قبل الدخول لانها وجبت بناء على مسمى معلوم لا ابتداء كذا في الاسرار **قوله** ثم الشرع فرق الى اخره اختلفت الائمة في جواز
التكليف بالممتنع وهو المسمى بتكليف ما لا يطاق فقال اصحابنا رحمهم الله لا يجوز ذلك عقلا ولهذا لم يقع شرعا وقالت الاشعرية
انه جائز عقلا واختلفوا في وقوعه والاصح عدم الوقوع والخلاف فيما هو ممتنع لذاته كالجمع بين الضدين والعقدين بين شعرتين
فاما تكليف ما هو ممتنع لغيره كالايمان من علم الله تعالى انه لا يؤمن مثل فرعون وابي جهل وسائر الكفار الذين ماتوا على كفرهم
فقد اتفق الكل على جوازه عقلا وعلى وقوعه شرعا فالاشعرية تمسكوا بان التكليف منه تعالى تصرف في عباده ومماليكه فيجوز
سواء اطاق العبد او لم يطق وهذا لان امتناع التكليف اما ان كان لاستحالته في ذاته او لكونه قبيحا لا وجه الى الاول لتصور صدور
الامر من الله تعالى بالممتنع للعبد ولا الى الثاني لان القبيح انما يكون باعتبار عدم حصول الغرض والقديم منزه عن الغرض
وتمسك اصحابنا رحمهم الله بان التكليف العاجز عن الفعل بذلك الفعل يعد سفها في الشاهد كتكليف الاعمى بالنظر فلا يجوز نسبته
الى الحكيم جل جلاله تحقيقه ان حكمة التكليف هي الابتلاء عندنا وانما يتحقق ذلك فيما يفعله العبد باختياره فيثاب عليه او يتركه
باختياره فيعاقب عليه فاما الذي يتحقق لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فيكون معذورا في الامتناع فلا يتحقق معنى
الابتلاء والكلام بعرف في علم الكلام فثبت بهذا ان القدرة الممكنة وهي ادنى ما يتمكن به العبد من اداء ما لزمه شرط
في وجوب اداء كل ما ثبت بالامر بطريق الفضل لا بطريق الفضل بدنيا كان المامور به او ماليا للاحتراز عن الجبر وعن التكليف بالليس في الوسع
ثم هذه القدرة شرطت لوجوب الاداء دون وجوب القضاء حتى لو قدر على الاداء في الوقت ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت
لم يبطل القضاء لان هذه القدرة شرطت في ابتداء الوجوب لصحة التكليف ولم يتكرر الوجوب في واجب واحد لما بينا ان القضاء
يجب بالسبب الذي يجب به الاداء فكان وجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب بعينه لا وجوبا اخر وقد تحقق لوجود القدرة في ابتداء
التكليف فلا يحتاج الى اشتراط قدرة اخرى لذلك الوجوب لان الوجوب لا يتكرر في واجب واحد فلا يتكرر شرطه ولان وجوب القضاء
بقاء ذلك الوجوب وبقاء الشيء غير وجوده ولهذا صح اثبات الوجود ونفي البقاء بان يقال وجد ولم يبق فلا يلزم ان يكون ما هو شرط
للوجود شرطا للبقاء لان ما هو شرط الشيء لا يلزم ان يكون شرطا لغيره كالشهود في النكاح شرطا لابتدائه دون بقائه ولا يلزم منه
تكليف ما ليس في الوسع لان بقاء التكليف الاول الذي وجد شرطه لا تكليف ابتداء فلهذا لم يشترط فيه القدرة والدليل عليه
ان في نفس الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فات من الصلوات والصيامات والحج وغير ذلك وقد تيقنا انه ليس بقادر على تداركها
ولهذا تبقى عليه بعد الموت ويلبس تركك كالحر لا التاخير من الوقت في حق الاداء لانا اعتبرنا ذلك ليظهر اثمه في خلفه ولا خلف

فقضا

للقضاء فلم يعتبر وقد بقيت الفوائت عليه فعلم ان القدرة مختصة بالاداء ولا يلزم عليه ما اذا فاتته صلوات في الصحة فقضاها في المرض قاعدا
او موميا او مضطجعا حيث يخرج به عن العهدة ولو لم يشترط القدرة في القضاء لما خرج عن العهدة لان القيام والركوع والسجود كانت
واجبة ولم يأت بها لانا نقول انه قضاها كما وجب عليه الاداء لان الشرط في الاداء اصل القدرة التي يمكنه من الاداء قائما او قاعدا
لا القدرة الكيفية فظهر بهذا ان استطاعته على القيام ما كانت شرطا في الابتداء بل شرطنا ذلك لكونه قادرا على القيام لا ان يكون القدرة
على القيام مشروطة في الصلوة الا يرى انه لو كان مريضا في الوقت يلزمه الصلوة على ما يستطيعه فعلم ان الشرط هو مطلق القدرة
لا القدرة الممكنة كذا في بعض الشروح وليس بتصحيح والحاصل ان بقاء الوجوب يستغني عن القدرة وان كانت لا يثبت ابتداء بدون القدرة
ذلك فيظهر ثمرته فيما اذا مات قبل ان يقدر بانا نأثم لما فيه من الفوائت بتأخيره مختارا وان لم يكن القدرة موجودة اصلا لم يأثم فاذا
قدر على الحج مثلا بملك الزاد والراحلة حال امن الطريق وجب عليه الاداء فان لم يحج ولم يقدر بعد يؤاخذ به يوم القيمة وان لم يكن له
قدرة عليه اصلا لم يؤاخذ به وهذا اذا لم يكن الفعل حالة البقاء مطلوبا منه فاذا كان مطلوبا فلا بد من القدرة لان طلب الفعل بدون
القدرة لا يجوز الا يرى ان المنظور اليه في اشتراط القدرة حالة الفعل فيجب الفعل بحسب القدرة في تلك الحالة فان الصلوة اذا وجبت
عليه في حالة الصحة قائما يقضيها في حالة المرض مضطجعا ويخرج به عن العهدة ولو وجبت عليه في حالة المرض مضطجعا يقضيها في حالة
الصحة قائما لا مضطجعا فلو لم يشترط القدرة حالة البقاء ولم يكن حال البقاء منظورا اليها في ذلك لكان الجواب على العكس ويؤيده ما ذكر
في الاسرار في مسئلة التفريط ان الاصل ان القدرة المشروطة لابتداء وجود الاداء يشترط لبقاء وجود الاداء لانها شرط الاداء فان
الله تعالى لم يكلف اداء ما ليس في القدرة واسقط بالحرج كثيرا من حقوقه والاداء حقيقة وقت الفعل فيشترط قيام تلك القدرة
المشروطة للاداء وقت الفعل ايضا الا ترى انا نشترط القدرة على الوضوء بالماء حين الصلوة تشترط قيام القدرة على اداء الصلوة
قائما حين الاداء لا حين الوجوب وبعض الحذاق من تلامذة شيخنا كان يقول لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان
الاداء اذا كان مطلوبا بنفسه اشترط فيه القدرة التي هي سلامة الالات حقيقة وان كان مطلوبا لغيره يشترط فيه نفس التوهم لا غير على
ما نبهته فكذا القضاء اذا كان الفعل منه مقصودا يشترط فيه القدرة وان لم يكن الفعل فيه مقصودا يشترط فيه التوهم ايضا ففي النفس
الاخير انما يبقى عليه وجوب قضاء الصلوات المتكثرة والصيامات المتعددة بناء على توهم الامتداد ليظهر اثره في المؤاخذة
كما ان وجوب الاداء يثبت في الجزء الاخير من الوقت بناء على توهم ليظهر اثره في القضاء الا يرى ان الاداء انما يفوت مضمونا
اذا كان قادرا على المثل حتى لو عجز عن المثل سقط فضل الوقت فلو لم يكن القدرة شرطا في القضاء لما سقط بالعجز الا ان
ما وجب بالقدرة الممكنة يبقى بعد فوات تلك القدرة لتوهم حدوث القدرة فان تحقق التوهم وجب الفعل والا ظهر اثره في المؤاخذة
في الدار الاخرة **قوله** والشرط كونه اي كون القدرة على تأويل المذكور او كون ما يتمكن به من الاداء متوهم الوجود لان
حقيقة القدرة التي يبنى التكليف عليها لا يسبق الفعل لما عرف في مسئلة الاستطاعة ولا بد للتكليف من ان يكون سابقا على الفعل
لوقت الضرورة الى نقل الشرطية الى قدرة هي سلامة الالات وصحة الاسباب التي تحدث القدرة الحقيقية بها عند ارادة الفعل عادة
فثبت ان شرط التكليف توهم القدرة لا حقيقتها ولهذا اي ولان الشرط هو التوهم قلنا اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او افاق المجنون
او طهرت الحائض في اخر جزء من الوقت يلزمه الصلوة عندنا استحسانا وقال زفر رحمه الله لا يجب لانه ليس بقادر على الفعل

حقيقة لفوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلم يثبت التكليف لعدم شرطه ولا وجه لاعتبار احتمال حدوث القدرة بامتداد الوقت
لان ذلك احتمال بعيد وهو لا يصلح شرطا للتكليف لان المقصود لا يحصل به الا ترى ان احتمال سفر الحج بدون زاد وراحلة واحتمال
القدرة على الصوم للشيخ الفاني واحتمال القدرة على القيام والركوع للمريض المزمن بزوال المرض والزمانة واحتمال الابصار للاعمى
بزوال العمى اقرب الى الوجود من ذلك الاحتمال ومع ذلك لم يصلح شرطا للتكليف وهذا اولى ووجه الاستحسان ان سبب الوجوب
وهو جزء من الوقت قد وجد في حق الاهل فثبت به اصل الوجوب اذ هو ليس بمفتقر الى شيء آخر وشرط وجوب الاداء وهو توهم القدرة
موجود لجواز ان يظهر في ذلك الجزء امتداد بتوقف الشمس فيتسع الاجزاء فيثبت بهذا القدر وجوب الاداء وهو معنى قوله فصار
الاصل اي الاداء مشروعا اي واجبا بهذا الاحتمال ثم بالعجز الحال ينتقل الحكم الى خلفه وهو القضاء فان قيل سلمنا ان توهم
القدرة كاف لصحة التكليف اذا كان مبنيا على سلامة الآلة ووجودها ولكن لا نسلم ان توهم حدوث الآلة وسلامتها كان لصحته فان توهم
حدوث آلة الطيران للانسان ثابت وكذا توهم حدوث سلامة آلة الابصار والمشي للاعمى والمقعد ومع ذلك لا يصح التكليف بالطيران
والابصار والمشي والتوهم الذي ذكرتم من هذا القبيل لان الوقت للفعل بمنزلة الآلة كاليد للبطش والرجل للمشي فلا يصح بناء التكليف
عليه قلنا توهم هذه القدرة انما لا يصلح شرطا للتكليف اذا كان المطلوب منه عين ما كلف به فاما اذا كان المطلوب منه غيره فهو كاف
لصحته كالامر بالوضوء اذا كان المقصود منه حقيقة الوضوء لا يصح الا عند وجود الماء حقيقة فاما اذا كان المقصود منه خلفه وهو التيمم
فتوهم الماء وان كان بعيدا كان لصحته ليظهر اثره في حق خلفه فيشترط حينئذ سلامة الآلة للخلف لانه هو المقصود لا سلامة آلة الاصل
وفي مسئلتنا المقصود من هذا التكليف ايجاب الخلف لا حقيقة الاداء فيشترط سلامة الآلات في حقه وهو القضاء لا سلامة الآلات للاصل
وهو الاداء بل يكفي فيه توهم الحدوث في طريق الخلاف لبعض مشائخنا انه بادراك الجزء الاخير يلزمه الصلوة لان بذلك الجزء يتمكن
من اداء الصلوة بان ياتي بالتحريمة ويشرع فيها ثم يتمها بعد خروج الوقت لانه اذا شرع في الوقت ثم اتم بعد خروج الوقت كان
ذلك اداء لا قضاء وهذا هو المذهب فيجب على هذا الوجه ثم يخرج عن العهدة بالقضاء وهذا في الظهر والعصر والمغرب والعشاء ظاهر فاما في
الفجر فلا يجب عليه اداء الفجر لانه لا يتصور بل يجب عليه قدر ما يتصور وهو الشروع في الفجر فاذا لم يشرع في الفجر او شرع ثم افسد يجب
عليه قضاء ذلك القدر ثم اذا اقتضى ذلك القدر يجب عليه الباقي صيانة لذلك القدر عن الفساد قوله كما كان لسليمان عليه السلام
روي ان سليمان لما عرض عليه الخيل الصافنات الجياد وفاتت صلوة العصر او ورد له كان في ذلك الوقت باشتغاله بها واهلك
تلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق كما قال الله تعالى فطفق مسحا بالسوق والاعناق تشفيا بها حيث شغلته عن ذكر ربه وعقوبة وقهرا
للنفس لمنعها عن حظوظها جازاه الله بان اكرمه برد الشمس الى موضعها من وقت الصلوات او الورد وبتسخير الريح بدلا عن الخيل
فتجري بامره رخاء حيث اصاب اليه اشير في كتاب عصمة الانبياء وكتاب خصص الانقياء من قصص الانبياء عليهم السلام كما في
الحالف على مس السماء فان من حلف ليمس السماء او ليحولن هذا الحجر ذهبا انعقدت يمينه عندنا لتوهم البر فان السماء عين ممسوسة
قال الله تعالى اخبارا عن الجن وانا لمسنا السماء والملائكة يصعدون اليها ولو اقدر الله تعالى على صعودها يصعد كعيسى ومحمد
عليهما السلام فينعقد بها يمينه بناء على هذا التوهم وان كان بعيدا ثم يحنث في الحال لعجزه عن ايجاد شرط البر ظاهرا وذلك كاف
للحنث ولا يقال اعادة الزمان الماضي في قدرة الله تعالى ايضا ممكن وقد فعل لسليمن عليه السلام فكان ينبغي ان ينعقد لغموس

بهذا الطريق ايضا حتى لزمته الكفارة بها لانا نقول هناك اخبر عن فعل قد وجد منه كاذبا فالصدق مستحيل فيه فان الله تعالى وان
اعاد الزمان الماضي لا يصير الفعل موجودا من الحالف حتى يفعله فلهذا لم ينعقد الغموس كذا ذكر في المبسوط وهو نظير من هجم
عليه وقت الصلوة اي اعتبار التوهم وان كان بعيدا في وجوب الاداء لخلفه وهو القضاء نظير اعتبار التوهم البعيد في حق من هجم
عليه اي دخل في وقت الصلوة في السفر وانما اختار لفظ الهجوم دون الدخول لان معناه الاتيان بغتة والدخول من غير استيذان
واتيان وقت الصلوة بهذه الصفة ولان العجز في هذه الحالة اكثر فان من دخل عليه باستيذان ربما يتهيأ لذلك فاما اذا دخل عليه
بغتة فالظاهر انه لا يمكنه التهيأ لذلك فهجوم وقت الصلوة على المسافر مع اشتغاله بتعب السفر وعدم من يعلمه بالوقت من مؤذن ونحوه
تحقق العجز عن استعمال الماء لعدم تهيئة الماء قبل ذلك ومع ذلك يتوجه عليه خطاب الاصل اي الوضوء وهو قوله فاغسلوا لتوهم
حدوث الماء بطريق الكرامة كما كان لبعض المشائخ ولهذا يجب عليه الطلب ان ظن بقربه ماء ثم ينتقل بالعجز الظاهري الى خلفه
وهو التراب **قوله** ومن الاداء ما لا يجب الا بقدرة ميسرة للاداء واذا ثبت انه لا بد لصحة التكليف من اصل القدرة فاعلم ان الله
تعالى تفضل على عباده ومن عليهم في بعض الواجبات فبنى التكليف فيها على قدرة كاملة زائدة على اصل القدرة ويسمى قدرة
ميسرة لحصول اليسر في الاداء بواسطة اشتراطها وهي زائدة على الاولى اي الممكنة بدرجة لان الامكان يثبت بها ثم اليسر
وبالاولى لا يثبت الا الامكان ولهذا شرطت هذه القدرة في اكثر الواجبات المالية دون البدنية لان اداءها اشق على النفس
من البدنيات اذ المال شقيق الروح محبوب النفس في حق العامة والمفارقة عن المحبوب بالاختيار امر شاق اليه اشار ابو اليسر
رحمه الله وفرق ما بينهما اي بين القدرتين في الحكم ان الاولى وهي الممكنة شرطت للتمكن من اصل الفعل اذ لا وجود له بدونها
فلا تتغير بها صفة الواجب بل يثبت اصل الوجوب فكانت شرطا محضا فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب كالطهارة شرط لجواز الصلوة ولم
يشترط دوامها لبقاء الجواز وكذا الشهود في النكاح والثانية وهي الميسرة شرطت للتيسير فكانت مغيرة صفة الواجب من مجرد الامكان
الى صفة السهولة واليسر فشرط بقاؤها لبقاء الواجب لا لكونها شرطا فان عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم ولكن لان صفة الواجب تبدل
من اليسر الى العسر بزوالها وبزوال الصفة يبطل الواجب لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلم يكن بد لبقاء الواجب من بقائها وليس معنى
التغير انه كان واجبا بصفة العسر بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة
ممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطتها فكانت مغيرة
قوله ولهذا اي ولاشتراط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب الذي تعلق اليسر بها قلنا بان التيسير للشان يسقط الواجب وهو الزكوة
بهلاك النصاب والعشر بهلاك الخارج والخراج اذا اصطلم الزرع آفة اي استأصلته آفة لان كل واحد منها متعلق بقدرة ميسرة وقال الشافعي
رحمه الله اذا تمكن من الاداء ولم يؤد ضمن لان الوجوب تقرر عليه بالتمكن من الاداء ثم بهلاك المال والخارج عجز عن الاداء بعدم
ما يؤدي ومن تقرر عليه الوجوب لم يبرأ بالعجز عن الاداء فبقي عليه كما في ديون العباد وصدقة الفطر ولان الواجب جزء من النصاب
فلما لم يؤد حتى ذهب المال بعد تمكنه صار مفوتا للحق عن محله فيضمن كمن لم يصل حتى ذهب الوقت ولنا ان الشرع اوجب الاداء بصفة
اليسر لانه علقها بالقدرة الميسرة والحق المستحق متى وجب بصفة لا يبقى الا كذلك لان الباقي عين الواجب ابتداء كالملك اذا ثبت
جيدا او ثبت رديا فان ثبت يبقى كذلك وكذلك ما في الذمة من صلوة او صوم او مال وهذا الواجب وجب بصفة اليسر الا ان حقيقة

او تقديرا فلو بقي بعد هلاك ذلك المال الذي هو نماء لا تقلب غرامته يأتي على اصل ماله فلا يكون الباقي ما كان واجبا ابتداء بل يكون
شيئا آخر فلا يجب الا بسبب جديد ولا يلزم عليه بقاء الواجب بعد استهلاك النصاب وان كان الباقي غرامة محضة لانه لما تعدى
على محل مشغول بحق الغير صار المستهلك قائما زجرا عليه فيبقى الواجب ببقاء المال تقديرا ثم استوضح وجوبها بقدرة ميسرة فقال
الا ترى انه اي الشارع خص الزكوة بالمال النامي اي علق وجوبها بوصف النماء لئلا ينتقص به اصل المال وانما يفوت به بعض
النماء غير ان الشرع اقام المدة في النصاب المعد للنمو مقام حقيقته تيسيرا لان في التعليق بحقيقة النمو ضرب حرج ولذلك اوجب
قليلا من كثير وهو ربع العشر فعرفنا انها متعلقة بقدرة ميسرة فتشترط دوامها لبقاء الواجب ولا يلزم عليه ما اذا هلك بعض النصاب
حيث يبقى الواجب بقدر الباقي وان كان لا يجب به في الابتداء لان اشتراط النصاب في الابتداء لم يكن لليسر لان الواجب ربع العشر
واداء درهم من اربعين درهما مثل اداء خمسة من مائتي درهم في اليسر بل اشتراطه في الابتداء ليصير المكلف به اهلا للوجوب
فان المطلوب اغناء الفقير والاغناء بصفة الحسن لا يتحقق من غير الغني الا ان الشرع اكد هذا الشرط في باب الزكوة فاعتبر الغناء
بالمال الذي جعل سببا للوجوب فكان النصاب ههنا بمنزلة القدرة الممكنة في العبادات البدنية فلم يشترط بقاؤه لبقاء الواجب
فكان ينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاكه الا انها تسقط لفوات النماء الذي تعلق اليسر به لا لفوات النصاب واذا هلك بعضه يبقى
فيسقط الباقي لبقاء اليسر ببقاء النماء في ذلك القدر **قوله** والعشر بالخارج يعني وجوب العشر متعلق بالقدرة ميسرة ايضا لانه من مؤن
الارض وقد تعلق بحقيقة الخارج الذي هو نماء لا برقبة الارض ولا بمال آخر مع امكان الايجاب فيهما واوجب قليل من كثير مع
امكان ايجاب الكل فلذلك يشترط بقاؤه لبقاء الواجب فاذا هلك الخارج يسقط والخراج بالتمكن من الزراعة يعني انه وجب
بصفة اليسر ايضا لانه من مؤن الارض كالعشر وتعلق وجوبه بنماء الارض لا برقبتها حتى لو كانت الارض سبخة لا يجب عليه شيء وكذا
لو لم يتم الخارج بان زرعها ولم يخرج شيء ولم يتعلق بكل النماء بل ببعضه حتى لو زاد الخراج على نصف الخارج يحط الى النصف فثبت
انه واجب بصفة اليسر الا ان النماء ههنا اعتبر تقديرا بالتمكن من الزراعة لان الواجب ليس من جنس الخارج فامكن اعتبار النماء
التقديري بالتمكن من الزراعة فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق المقاتلة ويجعل النماء موجودا حكما لتقصيره كما يجعل موجودا
بعد الحول في مال الزكوة بخلاف العشر لانه اضافي فلا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي بخلاف ما اذا اصاب الزرع آفة حيث
يسقط الخراج لانه لم يقصر حيث لم يعطلها الا انه اصيبت فلا يغرم شيئا لئلا يؤدي الى استيصاله حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن
فيها استغلال الارض الى آخر السنة لا يسقط الخراج ايضا كذا سمعت من شيخي قدس الله روحه **قوله** ولهذا اي لاشتراط بقاء
القدرة الميسرة لبقاء الواجب المتعلق بها قلنا ان الحانث في اليمين الذي له قدرة التكفير بالمال اذا ذهب ماله بعد ما وجبت عليه
الكفارة بالمال وجب عليه التكفير بالصوم لان هذه الكفارة تجب بقدرة ميسرة لوجهين احدهما ان الشارع خيره بين انواع
الكفارة وذلك تيسير لان الخيار اذا ثبت له يوفق بما هو الايسر عليه كالمسافر يخير بين الصوم والفطر ولو كان الواجب
عينا كان اشق عليه كالمقيم يجب عليه الصوم عينا ولا يلزم عليه صدقة الفطر حيث خير فيها بين نصف صاع من بر وبين صاع
من شعير او تمر او غير ذلك ولم يفد التخيير حتى قلنا انها واجبة بقدرة ممكنة لان ذلك ليس بتخيير منا فلا يفيد اليسر وتحقيقه
ان المقصود من التخيير قد يكون تاكيد الواجب وقد يكون تيسير الامر على المكلف فنظير الاول قوله تعالى ان اقتلوا انفسكم

او اخر جوامس فيا سكم اي الاولين ان يصدر واحدا منها او قولك لولدك حين غضبت عليه اما ان تقرأ الليلة ربع القرآن او تقرأ الكتاب
الفلاني او تكتب كذا اجزاء من العلم ثم تنام والا فتخرج منك فالمقصود منه تاكيد ما اوجبت عليه من السهر في التعب لا اليسر عليه
ومعناه ولا ينجيك من ان تفعل احد هذه الاشياء البتة وان لا يفوت منك السهر لا محالة ونظير الثاني قولك لغلامك اشتر بهذا
الدرهم لحما او خبزا او فاكهة فالمقصود منه التيسير معناه اختر منها ما تيسر عليك ثم نعرف ان المقصود من التخييرات الشرعية يكون تلك الاشياء التي
خير المكلف فيها متماثلة في المعنى او غير متماثلة فيه لانها اذا كانت متماثلة في المعنى فالتخيير تقتصر على الصورة والاجزاء بالصورة فيفيد التاكيد البتة
وان كانت مختلفة في المعنى غير متماثلة فيه كما في الصلاة فحينئذ يتعدى اثر التخيير الى المعنى فيفيد التيسير لا محالة فصدقة الفطر من القبيل الاول
لان الواجب فيها مقدار مالية نصف صاع من بر او قيمة صاع من شعير او تمر لتساويهما عندهم وكذا المقصود وهو دفع حاجة الفقير في هذا
اليوم والكل فيه سواء فلا يفيد التخيير التيسير قصدا بل يفيد التاكيد ويصير معناه لا بد من ان يقع الاداء لا محالة اما باداء نصف صاع
من بر او غير ذلك مما يماثله في المالية وكفارة اليمين من القبيل الثاني لان مالية تلك الاشياء مختلفة اختلافا ظاهرا فالتخيير فيما يقع
على الصورة والمعنى فيفيد التيسير والثاني انه نقل الحكم الى الصوم بالعجز الحالي مع توهم القدرة فيما بعد ولم يعتبر العجز المستدام في
العمر كما اعتبر في حق الشيخ الفاني وكما اعتبر العدم المستمر في قوله ان لم آت البصرة فعبدي حر وقوله ان لم اطلقك فانت طالق
فدل ذلك على تيسير الامر على المكلف وفتح باب التدارك عليه بالخروج عن العهدة بالصوم في الحال واذا ثبت انها وجبت بقدرة
ميسرة كان اي وجوب الكفارة من قبيل الزكوة في اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب فاذا هلك المال انتقل الوجوب الى الصوم
ضرورة **قوله الا ان المال** اي لكن المال الى آخره جواب عما يقال لما كانت الكفارة من قبيل الزكوة حتى سقطت بهلاك المال
كالزكوة كان ينبغي ان لا يعود الوجوب بحصول مال آخر بعد السقوط كما في الزكوة فقال الوجوب في الزكوة متعلق بمال عين فان
الشرع اعتبر القدرة على الاداء بالمال الذي وجبت الزكوة بسببه لا بمال آخر وجعل النصاب ظرفا للواجب قال الله تعالى
وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم وقال عليه السلام في الرقة ربع العشر وفي اربعين شاة شاة وفي خمس من الابل شاة
فبحصول مال آخر بعد فواته لا تثبت القدرة على الاداء فلا يعود الوجوب فاما في الكفارة فلم يتعلق الوجوب بمال عين بل بمطلق
المال لان المقصود ما يصلح للتقرب الموجب للثواب الساتر لاثم الحنث ولهذا لم يشترط فيه النماء فكان المال الموجود وقت الحنث
والمستفاد بعده فيه سواء فاي مال اصابه من بعد اي بعد الحنث او بعد الهلاك دامت به القدرة اي حصلت وثبتت بخلاف
الزكوة ولهذا اي ولان المال غير معين في الكفارة ساوى الاستهلاك فيه الهلاك حتى سقط وجوب التكفير بالمال بالاستهلاك
كما سقط بالهلاك بخلاف الزكوة لان المال فيها لما كان عينا كان استهلاكه تعديا على محل مشغول بحق الغير
فيوجب الضمان ولما لم يتعين المال ههنا لم يكن الاستهلاك تعديا على حق الغير بوجه فكان الهلاك والاستهلاك سواء **قوله**
واما الحج الى آخره يحتمل ان يكون جوابا عما يقال الحج وجب بقدرة ميسرة بدليل انه يشترط فيه القدرة على الزاد
والراحلة وهما زائدان على اصل القدرة فان ادنى القدرة فيه صحة البدن بحيث يقدر على المشي واكتساب الزاد في الطريق
ولهذا صح النذر به ماشيا ثم لم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب حتى لم يسقط عنه الحج بفوات القدرة على الزاد والراحلة بعد تقرر الوجوب
عليه وبقي تحت عهدته وكذلك صدقة الفطر وجبت بقدرة ميسرة بدليل ان الغنى بالنصاب شرط لوجوبها واصل القدرة يحصل بملك

نصف صاع من بر او صاع من شعير او نحوهما ثم لم يشترط بقاؤه لبقاء الواجب حتى بقي في ذمته بعد فوات الغناء فاشار الى الجواب بما ذكر
ويحتمل ان يكون ابتداء بيان ان هاتين العبادتين تجبان بقدرة ممكنة اما الحج فلان الشرط فيه نفس الاستطاعة لقوله تعالى من استطاع
اليه سبيلا ولا تتحقق الاستطاعة للنائي عن الكعبة الا بالزاد والراحلة فانهما من ضرورات مثل هذا السفر على ما عليه العادة فكانت
اشتراطهما لبيان ادنى التمكن من هذا السفر لا للتيسير لان اليسر لا يقع الا بخدم ومراكب واعوان وليست هذه الاشياء بشرط بالاجماع
فثبت ان القدرة على الزاد والراحلة شرط الوجوب لا شرط اليسر فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب وانما لم يعتبر التوهم الذي ذكره
السائل في كونه ادنى القدرة كما اعتبر في الصلوة لان في اعتباره فيه حرجا عظيما فانه يؤدي الى الهلاك في الغالب والحرج منفي وانما اعتبر
في اداء الصلوة ليظهر اثره في خلفه وهو القضاء لا في غير الاداء ولا خلف للحج فيبقى لمباشرته الحرج فلذلك لم يعتبر وكذلك اي ومثل الحج
صدقة الفطر في انها لا تجب بصفة اليسر بل تجب بقدرة ممكنة واشتراط الغناء فيها ليس لليسر بل ليصير الموصوف به اي بالغناء اهلا
للاغناء يعني بهذه الصدقة وجبت اغناء للفقير عليه السلام اغنوهم فلم يكن بد من اعتبار صفة الغناء في المكلف ليصير بواسطته اهلا للاغناء
اداء الاغناء من غير الغني لا يتحقق كالتمليك من غير المالك واعترض عليه بان المراد من الاغناء المذكور في الحديث ليس الاغناء
الشرعي بل المراد اغناؤهم عن المسئلة بايتاء كفاية يوم العيد اليه فلا يكون الغنى الشرعي شرط الاهلية به واجيب عنه بانه ثبت بالدليل
ان المراد من الاغناء كفاية الفقير بقرينة قوله عليه السلام عن المسئلة فبقي الغنى المشروط في جانب المؤدي مطلقا فينصرف الى
ما هو المتعارف في الشرع وهذا ضعيف لان اشتراط الغناء في المؤدي ثبت ضرورة وجوب الاغناء فاذا ثبت ان المراد منه ليس الغنى
الشرعي فكيف يثبت اشتراطه في المؤدي به فالاولى ان يقال انما اعتبر الغناء الشرعي لانها شرعت لاغناء الفقير عن السؤال بالنص
فلو كان الفقير اهلا لوجوبها صارت مشروعة لاحواجه الى السؤال وذلك لا يجوز بيانه انه اذا ملك ما يتمكن به من اغناء الفقير عن المسئلة
وهو نصف صاع من بر مثلا كان هو غنيا من المسئلة به متمكنا من الاغناء فلو اعتبر هذا الغناء دوام الاغناء لعاد الامر على موضوعه
بالنقض لانه حينئذ يصير محتاجا الى المسئلة وهذا لا يجوز لان دفع حاجة نفسه لئلا يحتاج الى المسئلة اولى من دفع حاجة الغير ولهذا
شرط الشافعي رحمه الله ان يملك من وجبت عليه الصدقة صاعا فاضلا من قوته وقوت من يقوته يوم الفطر وليلته الا ان
عندنا ما دون النصاب له حكم العدم في الشرع حتى حل لمالكه الصدقة فشرطنا النصاب ليثبت حكم الوجود شرعا فيتحقق الاغناء ثم اوضح
ما ذكر ان الاغناء شرط الاهلية لا لليسر بقوله الا يرى انه اي هذا الواجب وهو صدقة الفطر يجب بثياب البذلة اي بالثياب التي
تبتذل وتستعمل في اللبس او بثياب الجمال التي تلبس في المواسم حتى لو ملك من هذه الثياب فاضلة عن حاجة الاصلية ما يساوي
نصابا وجبت عليه صدقة الفطر وبهذا النوع من المال يحصل اصل التمكن والغناء دون اليسر لان حصوله متعلق بالمال النامي ليكون
الاداء من الفضل وليس ذلك بشرط ههنا ولهذا لا يشترط حولان الحول لتحقق النماء بل اذا ملك نصابا ليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر
ويلزمه بسبب راس الحر والمدبر وام الولد والعبد المديون فعرفنا ان الغناء شرط التمكن لا شرط اليسر فلم يشترط دوامها لبقاء
الواجب وانما يمنع الدين عن وجوب هذه الصدقة لانه يعدم الغناء لانها وجبت بصفة اليسر والغناء من شرط الاهلية فيمتنع الوجوب
لعدمه لا محالة ولهذا لا يمنع الدين العبد عن سببية للوجوب اذا ملك المولى نصابا فاضلا عن حاجة الاصلية لان الغناء بهذا العبد
ليس بشرط ودين العبد لا يمنع حصول الغناء بمال آخر فلا يمنع الوجوب بخلاف دين عبد التجارة حيث يمنع وجوب الزكوة لان

الشرط في الزكوة الغنا بعين النصاب حتى سقطت الزكوة بهلاك النصاب وان كان غنيا بمال آخر ودين العبد يعدم الغنا به فيمنع وجوب الزكوة والله اعلم

فصل في صفة الحسن للمامور به اعلم ان حسن الشئ عند من جعله عقليا عبارة عن كون عاقبته حميدة والقبح بخلافه وعند من جعله شرعيا هو موافقة الغرض والقبح مخالفة ذلك وقيل الحسن عبارة عن كون الشئ مطلوب الوجود والقبح عبارة عن كونه مطلوب العدم وفي تحقيق الحسن والقبح وكونهما عقليين او غير عقليين كلام طويل لنا وللاشعرية ليس هذا موضع تقريره ثم ان حسن المامور به من قضايا الشرع لا من موجبات اللغة لان صيغة الامر تتحقق في القبح كالكفر والسفه والعبث كما تتحقق في الحسن الا يرى ان السلطان الجابر اذا امر انسانا باتلاف مال انسان او نفسه بغير الحق كان امرا حقيقة حتى اذا خالفه المامور ولم يات بما امر به يقال خالف امر السلطان الا ان الامر لما كان طلب المامور به بآكد الوجوه حتى صار واجب الاقدام عليه والشارع حكيم على الاطلاق اقتضى الامر الصادر منه كون المامور به حسنا لانه لا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح بآكد الوجوه قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء وقال جل جلاله وينهى عن الفحشاء والمنكر فدل الامر منه على كون المامور به حسنا والعقل آلة يعرف بها الحسن لا انه موجب له بنفسه اذ لو كان حسن المامور بالعقل لما جاز ورود النسخ عليه لان الحسن العقلي لا يرد عليه التبديل كحسن شكر المنعم وحسن العدل والاحسان فثبت ان حسن المشروعات من قضية الشرع والعقل يدرك الحسن في بعضها في ذاته وفي بعضها في غيرها فان قيل الفعل عرض وانه صفة والصفة لا تقوم بها الصفة فكيف يصح وصفه بالحسن والقبح والوجوب حقيقة وايضا الفعل قبل الوجود يوصف بكونه حسنا وقبيحا وواجبا وحراما والمعدوم لا يقبل الصفة حقيقة قلنا هذه صفات راجعة الى الذات كالوجود مع الموجود والحدوث مع المحدث وكالعرض الواحد الذي يوصف بانه موجود ومحدث ومصنوع وعرض وصفة ولون وسواد فهذه صفات راجعة الى الذات لا معان زائدة عليها ولان الفعل يوصف بانه حسن وقبيح لدخوله تحت تحسين الله تعالى وتقبيحه كما انه يوصف بانه حادث ومحدث لدخوله تحت احداث الله تعالى لا لانه محدث قام به لان ذلك الحدوث محدث فيحتاج الى حدوث آخر فيؤدي الى القول بمعان لا نهاية لها وانه باطل ولان هذه صفات اضافية واسماء نسبية والصفات الاضافية ليست بمعان قائمة بالذات ويكون الذات موصوفة بها على الحقيقة وانما تقتضي وجود عينين علقة بين الصفة والموصوف والاسم والمسمى كما في لفظ الاب والابن والاخ فالذات موصوفة بهذه الصفات حقيقة لا مجازا وان لم تكن الابوة والبنوة والاخوة معاني قائمة بالذات زائدة عليها ثم يوصف المعدوم بهذه الصفات على الطريق الاول والثاني بمجاز الا ان صفات الذات لا تتصور قبل الذات وكذلك الاحداث لا يتعلق بالمعدوم لاحالة الحدث وعلى الطريق الثالث على سبيل الحقيقة كوصف المعدوم بانه معلوم ومذكور ومخبر عنه كذا في الميزان

قوله المامور به نوعان حسن لمعنى في عينه وحسن لمعنى في غيره والذي حسن لمعنى في عينه نوعان ما كان المعنى في وضعه كالصلوة فانها تتادى بافعال واقوال للتعظيم والتعظيم حسن في نفسه يعني في صفة الحسن حسن لمعنى في عينه اي اتصف بالحسن بحسن ثبت في ذاته وحسن لمعنى في غيره اي اتصف بالحسن بحسن ثبت في غيره والقسم الاول منقسم على قسمين ما كان المعنى اللام للعهد اي المعنى الذي اتصف به المامور بالحسن في وضعه من غير النظر الى واسطة كالصلوة فانها تتادى بافعال واقوال وضعت للتعظيم قدم الافعال في الذكر على الاقوال لان مبنى الصلوة على الافعال الا ترى انها تجب على القادر على الافعال دون الاقوال ولا تجب في عكسه ثم قيام العبد بين يدي الرب واضعا اليمين على الشمال صارفا طرفه الى الارض تعظيم له في نفسه ثم اعقابه بالركوع زيادة في التعظيم ثم الحاق السجود به نهاية في التعظيم بوضع اشرف اعضائه على التراب وكذا التكبير والثناء وتلاوة القرآن والتسبيحات وسائر اذكار الصلوة تدل على نهاية

التعظيم والمبالغة في التنزيه والتقديس وبذل المجهود في اظهار العبودية والمسكنة لخالقه فثبت ان افعال الصلوة واذكارها جميعا موضوعة
للتعظيم وتعظيم الله تعالى حسن في نفسه لانه من باب الشكر وشكر المنعم واجب عقلا والايمان من هذا القسم ايضا بل هو اعلى درجة من الصلوة
لان حسنه لا يحتمل السقوط بحال بخلاف الصلوة ولهذا قدم الامام فخر الاسلام ذكره على ذكر الصلوة الا ان الشيخ لم يذكره ههنا اعتمادا
على ذكر الصلوة فانه لما ذكر ان حسن الصلوة لعينها عرف ان الايمان بهذا الوصف اولى قوله الا ان يكون في غير حينه او حال اتصاله
كلاهما راجعة الى التعظيم اي الا ان يكون التعظيم في غير وقته كالصلوة في الاوقات المكروهة وكاداء الفرض قبل الوقت او غير
حاله كالصلوة في حال الحيض والنفاس والحدث والجنابة فان هذه الحالة ليست بصالحة للتعظيم لفقد شرطه وهو الطهارة وكذا حكم سائر
الشروط فحينئذ يشوبه قبح بهذا العارض فيصير حراما قوله واما الملتحق بالواسطة بما كان المعنى في وضعه كالزكوة والصوم والحج فان هذه
الاعمال بواسطة حاجة الفقير الفقير واشتهاء النفس وشرف في المكان تضمنت اغناء عباد الله وقهر عدوه وتعظيم شعائره فصارت
حسنتا من العبد للرب عزت قدرته بلا ثالث معنى لكون هذه الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى مضافة اليه وهو القسم الثاني من التقسيم
الاولين فالزكوة صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير لانها ايتاء جزء مقدر من النصاب الحولي للفقير المسلم الذي ليس بهاشمي
ولا مولاه ولا يتم هذا العمل الا بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمان فصارت حسنة بهذه الواسطة لا بنفسها
لان تمليك المال وتنقيصه في ذاته اضاعة وهي حرام شرعا وممنوع عقلا والصوم صار حسنا لحصول قهر النفس الامارة
بالسوء التي هي عدو الله وعدوك به كما جاء في الخبر انه تعالى اوحى الى داود عليه السلام عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي
وقال عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك ولهذا كان الجهاد مع النفس اقوى من الجهاد مع اهل الحرب حتى سمي
الجهاد الاكبر في قوله عليه السلام رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر فصار حسنا بهذه الواسطة لا لانه حسن في ذاته لان
تجويع النفس ومنع نعم الله عن مملوكه مع النصوص المبيحة لها ليس بحسن والحج صار حسنا بواسطة انه زيارة امكنة معظمة
عظمها الله تعالى وشرفها على غيرها وفي زيارتها تعظيم صاحبها فصار حسنا بواسطة شرف المكان لا لذاته اذ قطع المسافة
وزيارة اماكن معلومة يساويان في ذاتيهما سفر التجارة وزيارة البلاد غير ان هذه الوسائط ثبتت بخلق الله تعالى بلا اختيار
للعبد فان الفقير الفقير ليس بمستحق عبادة اذ العبادة لا يستحقها الا الله تعالى وحاجته الى الكفاية ثابتة بخلق الله تعالى
جل جلاله بدون اختياره قال الله تعالى وانه هو اغنى واقنى اي افقر في قول والنفس ليست بجانية في صفتها بل هي
مجبولة على تلك الصفة كالنار على صفة الاحراق ولهذا لا يلام احد على الميل الى الشهوات ولا يسئل عنه يوم القيمة ولا يقال
لما لم يكن النفس جانية في صفتها كيف استحقت القهر لانا نقول انما وجب قهرها لمخالفة هواها لئلا يقع المرء في الهلاك
بسبب متابعة هواها كما ان التباعد وجب عن النار احترازا عن الهلاك وان كانت مجبولة على الاحراق غير مختارة فيها
وكذا قتل الحية والعقرب وسائر الموذيات جائز وان كانت مجبولة على الايذاء غير جانية في ذلك احترازا عن الضرر والبيت
ليس بمستحق للتعظيم بنفسه اذ هو حجر كسائر البيوت بل بجعل الله تعالى اياه معظما وامره ايانا بتعظيمه ولما ثبت ان هذه
الوسائط ثبتت بخلق الله تعالى بلا اختيار للعبد كانت مضافة الى الله تعالى وسقط اعتبارها في حق العبد فصارت هذه
العبادات حسنة خالصة من العبد للرب بلا واسطة كالصلوة ولذلك شرط لها الاهلية الكاملة فلا يجب على الصبي كالصلوة خلافا

الشافعي رحمه الله في فصل الزكوة فان قيل الصلوة صارت قربة ههنا بواسطة الكعبة ايضا فينبغي ان يكون من هذا القسم كالحج قلنا انما هو
بالواسطة ههنا ما يتوقف ثبوت الحسن للمامور به عليه كما بينا ان حسن هذه العبادات يتوقف على هذه الوسائط المذكورة حتى تشابهت باعتبارها
الحسن لغيره والصلوة تعظيم الله تعالى حسن في ذاته من غير توقف له على جهة الكعبة فانها قد كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس
وجهة المشرق وقد تبقى حسنة عند فوات هذه الجهة حالة اشتباه القبلة فلما لم يتوقف حسنها على الواسطة كانت من القسم الاول بخلاف تلك
العبادات فانها لا تكون حسنة بدون وسائطها فكانت من القسم الثاني اشار الشيخ الامام العلامة مولانا بدر الملة والدين في فوائد
التقويم قوله وحكم هذين النوعين وهو ان الواجب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب او باعتراض ما يسقطه بعينه يعني اي الحسن لمعنى
في عينه ولما تحقق به واحد وهو ان الواجب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب اي بالاتيان به او باعتراض ما يسقط بعينه اي ماله اثر في
اسقاط نفسه بلا واسطة مثلا الحيض والنفاس ونحوهما وهو احتراز عما وجب لغيره فانه يسقط بسقوط ذلك الغير ويبقى ببقائه كالوضوء والسعي
الى الجمعة واعترض عليه بان المراد من الواجب ان كان ما ثبت في الذمة بالسبب يصح قوله باعتراض ما يسقطه بعينه لانه قد يسقط بعد
الوجوب بالعوارض الحادثة في الوقت ولكن لا يستقيم ايراده في هذا الموضع انه في بيان حسن ما ثبت بالامر لا في بيان حسن ما ثبت بالسبب
وقد عرفت ان ما ثبت بالسبب وهو نفس الوجوب لا يتعلق بالخطاب وان كان المراد ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله او
باعتراض ما يسقطه لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض واجيب عنه بان المراد منه ما ثبت بالسبب الا ان السبب لما عرف بالامر
صحت اضافة ما ثبت به الى الامر بواسطة لما صحت اضافة ما ثبت بالمقتضي الى المقتضي على ما مر بيانه قوله والذي حسن لمعنى في غيره نوعان
القسم الاول نوعان ما يحصل المعنى بعده بفعل مقصود كالوضوء والسعي الى الجمعة ما يحصل المعنى بفعل المامور به كالصلوة على الميت والجهاد
واقامة الحدود فان ما فيه من الحسن من قضاء حق المسلم وكبت اعداء الله تعالى والزجر عن المعاصي يحصل بنفس الفعل كالقسم الاول
ما يحصل المعنى بعد الفعل مقصود الضمير راجع الى ما يعني به ان الغير الذي شرع هذا المامور به لاجله وثبت الحسن له بواسطة لا يحصل بعد
حصول المامور به لا بفعل قصدي كالوضوء والسعي الى الجمعة فان الوضوء في نفسه ليس بحسن لانه تبرد وتطهر في نفسه وليس في ذلك
حسن وانما حسن للتوصل به الى اداء الصلوة فكان حسنا لغيره وكذا السعي ليس بحسن في نفسه اذ هو مشي ونقل اقدام وليس في ذاته حسن
وانما حسن وصار مامورا به لاقامة الجمعة اذ به يتوصل الى ادائها فكان حسنا لمعنى في غيره ايضا ثم الصلوة لا تتادى بالوضوء بحال والجمعة
لا تتادى بالسعي بوجه بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما فكان هذا القسم وهو القسم الثالث كالملاقي كونه حسنا لغيره كالقسم الاول
في كونه حسنا لعينه والنوع الثاني من القسم وهو رابع الاقسام ما حسن لمعنى في غيره ولكن ذلك الغير يتادى بالمامور به من غير حاجة
الى فعل مقصود له كالصلوة على الميت والجهاد واقامة الحدود فان صلوة الجنازة ليست بحسنة في ذاتها اذ هي بدون الميت عبث
كما ذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله وانما صارت حسنة بواسطة اسلام الميت الا ترى ان الميت لو لم يكن مسلما كانت الصلوة
عليه قبيحة منهيا عنها قال الله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا الآية فثبت انها حسنت لمعنى في غيرها وهو قضاء حق الميت
المسلم وكذا الجهاد ليس بحسن في وضعه لانه تعذيب عباد الله وتخريب بلاده وليس في ذلك حسن كيف وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم
الآدمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب وانما صار حسنا بواسطة كفر الكافر فانه لما صار عدو الله وللمسلمين وقصد الى محاربتهم
شرع الجهاد اعداما للكفرة وقهرا لهم واعزازا للدين الحق فكان حسنا لغيره وكذا اقامة الحدود وليست بحسنة في نفسها فانها تعذيب

العبادة وايضا فهو كالجهاد ولكنها صارت حسنة بواسطة الزجر عن المعاصي المفضية الى الفساد وتاديتها الى تحقيق صيانة
النفس والمال والعرض والنسب فكانت حسنة لغيرها لكن المعنى الذي شرع المامور به لاجله في هذا القسم يحصل بنفس الاتيان
بالمامور به فان قضاء حق الميت واعلاء الدين بقهر اعدائه والزجر عن المعاصي يحصل بنفس الصلوة والجهاد واقامة الحدود
من غير توقف على فعل آخر فكان هذا القسم في كونه حسنا لغيره دون القسم الثالث لشبهه بالحسن لعينه من وجه فكان في
مقابلة القسم الثاني فانه حسن لعينه شبيه بالحسن لغيره وهذا القسم حسن لغيره شبيه بالحسن لعينه وانما اعتبرت الوسائط وهي اسلام
الميت وكفر الكافر وارتكاب المنهي عنه ههنا دون الصوم والزكوة لانها وان كانت بتقدير الله تعالى ومشيته فهي ثبتت
باختيار العبد وصنعه عن طواعية فوجب اعتبارها واذا اعتبرت كانت العبادة حسنة لمعنى في غيرها لان العبادة تختص بالعبد
للرب عزت قدرته فيكون الواسطة المضافة الى غير الله تعالى غير فعل العبد صورة ومعنى بخلاف تلك الوسائط فانها
ثبتت بصنع الله لا صنع للعبد فيها فسقط اعتبارها فبقيت العبادة خالصة من العبد للرب بلا واسطة قوله وحكم هذين النوعين

واحد ايضا كما ان حكم النوعين الاولين واحد وهو بقاء الواجب بوجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير واحد ايضا
كما ان حكم النوعين الاولين واحد وهو بقاء الوجوب بوجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير حتى لو سقطت
الصلوة بحيض او نفاس او غيرهما سقط وجوب الوضوء وكذا حكم السعي حتى لو نقل من الجامع مكرها بعد السعي
قبل اداء الجمعة ثم خلي عنه كان السعي واجبا عليه ولو حمل مكرها الى الجامع او كان معتكفا فيه فصلى الجمعة سقط اعتبار السعي
ولا يتمكن لعدمه نقصان فيما هو المقصود وان سقطت الجمعة عنه لمرض او سفر سقط السعي وكذا حق الميت متى سقط
بعارض مضاف الى اختياره من بغي او قطع طريق سقطت الصلوة عليه وكذا اذا قام به الولي سقط عن الباقين لحصول
المقصود وكذا اذا لم تنكسر شوكة الكفار بالقتال مرة لم يسقط الفرض ووجب القتال ثانيا ولو تصور اسلام الكل عن
آخرهم يسقط فرض القتال وان كان ذلك خلاف الخبر فان النبي عليه السلام قال لن يبرح هذا الدين قائما يقاتل عليه
عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة

فصل في النهي النهي في اللغة المنع ومنه النهية للعقل لانه مانع عن القبيح وفي اصطلاح اهل الاصول هو استدعاء ترك الفعل بالقول
ممن هو دونه وقيل هو قول القائل لغيره لا تفعل على سبيل الاستعلاء وقيل هو اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وهذه العبارات
بعضها قريب من بعض ويفهم ما فيها من الاحترازات مما ذكرنا في حد الامر ثم صيغة النهي وان كانت مترددة بين التحريم كقوله تعالى ولا تقربوا
الزنى والكراهة كقوله تعالى وذروا البيع اذ معناه لا تبايعوا والتحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الآية وبيان العاقبة كقوله تعالى
ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء كقوله تعالى لا تكلني الى نفسي واليأس كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم والارشاد كقوله تعالى
لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم والشفقة كقوله صلى الله عليه وسلم لا تتخذوا الدواب كراسي فهي مجاز في غير التحريم والكراهة
بالاتفاق فاما الكلام في انها حقيقة في التحريم دون الكراهة او على العكس او مشتركة بينهما بالاشتراك اللفظي او المعنوي
او موقوف فعلى ما تقدم في الامر من المذاهب والمختار كذا في عامة نسخ الاصول ثم موجب النهي عند الجمهور وجوب
الانتهاء عن مباشرة المنهي عنه كما ان موجب الامر طلب الفعل بابلغ الوجوه مع بقاء اختيار المخاطب تحقيقا

بوجوب الائتمار فكذلك طلب الامتناع عن الفعل بآكد الوجوه يتحقق بوجوب الانتهاء وذكر في الميزان ان حكم النهي صيرورة الفعل المنهي عنه
حراما وثبوت الحرمة فيها فان النهي والتحريم واحد وموجب التحريم هو الحرمة كموجب التمليك هو ثبوت الملك فهذا هو حكم النهي من
حيث انه نهي فاما وجوب الانتهاء فحكم النهي من حيث انه امر بضده في الحقيقة ووجوب الانتهاء حكم الامر الثابت بالنهي وكون الفعل
المنهي عنه حراما حكم النهي ومقتضى النهي شرعا قبح المنهي عنه كما ان مقتضى الامر حسن المامور به لان الحكيم لا ينهى عن الفعل الا لقبحه كما لا يامر
الشيء الا لحسنه قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر فكان القبح مقتضياته شرعا لا لغة فكذلك القسم المنهي عنه في صفة القبح اربعة اقسام
كما ان القسم المامور به في صفة الحسن كذلك **قوله** وهو اي النهي عنه في صفة القبح ينقسم اقسام الامر في صفة الحسن ما قبح لعينه وضعا كالكفر والعبث وما
التحق به بواسطة عدم الاهلية والمحلية شرعا كصلوة المحدث وبيع الحر والمضامين والملاقيح وحكم النهي فيهما بيان انه غير مشروع اصلا او
قبح بمعنى في غيره وهو نوعان اي المامور به في صفة الحسن ما قبح لعينه وضعا اي كان قبيحا في ذاته بحيث يعرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود الشرع
كالكفر والعبث فان قبح الكفر بالله عز وجل يعرف بمجرد العقل لان قبح كفران المنعم مركوز في العقول بحيث لا يتصور زواله ولهذا لا يتصور نسخ حرمة
الكفر كما لا يتصور نسخ وجوب الايمان وكذلك العبث فانه لما كان عبارة عن فعل خال عن الفائدة او عما ليس له عاقبة حميدة على ما قيل يعرف
قبحه بمجرد العقل من غير توقف على ورود الشرع فان الاشتغال به تضييع للوقت بلا فائدة وقبحه لا يخفى على ذي لب وهذا القسم في
مقابلة الايمان والصلوة ما التحق به لعينه بواسطة عدم الاهلية او المحلية شرعا كصلوة المحدث وبيع الحر والمضامين والملاقيح فان الصلوة
وان كانت حسنة في نفسها لكن الشرع لما قصر اهلية العبد لاداء الصلوة على حال طهارة عن الحدث صار فعل صلوته مع الحدث عبثا
لصدوره من غير اهله نحو كلام الطائر والمجنون وكذا البيع وان كان في نفسه مما يتعلق به المصالح لكن الشرع لما قصر محله على مال متقوم حال
العقد والحر ليس بمال وكذا الماء قبل ان يخلق منه الحيوان ليس بمال صار بيع هذه الاشياء عبثا لحلوله في غير محله نحو ضرب الميت واكل
ما لا يتغذى به فالتحقا بالقبيح وضعا بواسطة عدم الاهلية والمحلية شرعا كذا في التقويم وهذا في مقابلة الصوم والزكوة والحج والمضامين
ما تضمنه اصلاب الفحول جمع مضمون من ضمن الشيء بمعنى تضمنه يقال ضمن كتابه كذا وكذا وكان مضمون كتابه كذا والملاقيح ما في البطون
من الاجنة جمع ملقوح او ملقوحة من لقحت الدابة اذا حبلت وهو فعل لازم فلا يجيء اسم المفعول منه الا موصولا بحرف الجر الا انهم
استعملوه بحذف الجار وصورته ان يقول بعت الولد الذي سيحصل من هذا الفحل او من هذه الناقة وكان ذلك من عادات العرب فنهى
النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك وحكم النهي فيه اي فيما قبح لعينه اما وضعا او شرعا بيان انه اي المنهي عنه غير مشروع اصلا
لان ما قبح لعينه لا يتصور ان يكون مشروعا بوجه ثم ان كان المنهي عنه من الافعال الحسية كالزنا وشرب الخمر بقي النهي على حقيقته البقاء وهو
تصور المنهي عنه من الافعال المنهي مع تحقق القبيح فيه وان كان من الافعال شرعية كما في بيع الحر والمضامين والملاقيح صار النهي
فيه بمعنى النفي مجازا للمشابهة بينهما في اقتضاء كل واحد منهما عدم الفعل وان كان اقتضاء النهي العدم من قبل العبد واقتضاء النفي العدم
من الاصل **قوله** ما جاوره المعنى جميعا كالبيع وقت النداء والصلوة في الارض المغصوبة والوطي في حالة الحيض حكمه ان يكون مشروعا
مشروعا بعد النهي ولهذا قلنا ان وطيها في حالة الحيض يحللها للزوج الاول ويثبت به احصان الواطي اي اجماعا والضمير راجع الى اي نوع منه بمجاورة
المعنى الموجب للقبح من حيث انهما اجتمعا اجتماعا من غير ان يصير ذلك المعنى وصفا او داخلا في حقيقته ويتصور الانفكاك بينهما مثل البيع وقت النداء
فان النهي عن البيع وقت النداء متعلق بالاخلال بالسعي الواجب الى الجمعة حقيقة وهو امر مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه فان البيع يوجد بدون الاخلال بان تبايعا

في الطريق مخاطبين والاخلال بالسعي يوجد بدون البيع بان يمكث في الطريق من غير بيع وكذا النهي عن الصلوة في الارض المغصوبة متعلق بشغل
الارض حقيقة وهو معنى مجاور قابل للانفكاك اذ الشغل يوجد بدون الصلوة والصلوة توجد بدون الشغل وكذا النهي عن الوطي حالة الحيض
متعلق باستعمال الاذى وهو معنى مجاور للوطي غير متصل به وصفا فثبت ان النهي عن هذه الاشياء لا لاعيانها ولا لاوصافها وحكمه اي هذا النوع انه
يكون صحيحا مشروعا بعد النهي بلا خلاف بين الفقهاء حتى انعقد البيع وقت النداء موجبا للملك من غير توقف على القبض وتادى الفرض بالصلوة
في الارض المغصوبة لان القبح لما كان باعتبار معنى مجاور للمنهي عنه غير متصل به وصفا لم يوثر في زوال المشروعية اصلا ولا وصفا فاوجب الكراهة دون الفساد
كالصائم اذا ترك الصلوة يكون مطيعا بالصوم عاصيا بترك الصلوة ولا يوثر ترك الصلوة في افساد اصل الصوم ولا وصفه لانه مجاور للصوم
غير متصل به وصفا فكذا هذا وان حكم هذا النوع ما ذكرنا ولان النهي عن الوطي في الحيض لمعنى مجاور قلنا ان وطيها في حالة الحيض يحللها
للزوج الاول يعني فيما اذا طلقها ثلثا وتزوجت باخر لان حرمته لمعنى مجاور يقبل الانفكاك فلا يمنع عن احداث الحل كما لو ثبت حرمته بيمين
ويثبت به احصان الواطي يعني اذا تزوج امرأة ووطيها في حالة الحيض يصير محصنا بهذا الوطي كما لو وطيها في حالة الطهر حتى لو زنى بعد
ذلك كان حده الرجم دون الجلد لما ذكرنا ولا يبطل ايضا به احصان القذف حتى وجب الحد على قاذفه بعد هذا الوطي كذا في بعض الشروح
وهذا القسم في مقابلة السعي والطهارة **قوله** وما اتصل به المعنى وصفا كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر اي النوع الثاني مما قبح لغيره ما اتصل به
المعنى الموجب للقبح بحيث صار وصفا له ولم يتصور الانفكاك عنه كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر فان البيع الفاسد كبيع الربوا والبيع [illegible]
كما لو باع العبد بشرط ان لا يخدم المولى على خلاف مقتضى العقد والبيع بالخمر قد وجد فيه ركن البيع من اهله في محله فلا يكون قبيحا باصله لكن
اتصل به ما يوجب قبحه على وجه صار وصفا له ففي بيع الربوا هو اشتراط الفضل الذي فاتت به المساواة المشروطة بجواز بيع الجنس بالجنس
وكذا الشرط المفسد وهو الذي لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق في معنى الربوا لانه زيادة
عن فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة وهذا الشرط بهذه المثابة فاخذ حكمه ثم الفضل او الشرط اذا دخل فيه صار من حقوقه فكان كالوصف
فاشتراطه لا يخل لكون التصرف ولا محله ولا اهلية العاقد فلا يزول به اصل المشروعية ولكن فات به شرط الجواز فصار فاسدا وفي البيع بالخمر
هو الخلل الذي تمكن في الثمن اذ الخمر ليست بمتقوم وهي مما وجب الاجتناب عنه فلا يجوز تسليمها وتسلمها والثمن في البيع بمنزلة
الوصف فيفسد به البيع ولا يبطل وفي صوم يوم النحر المعنى الموجب للقبح وان كان غير الصوم لكنه اتصل به وصفا فان الصوم هو الامساك عن
المفطرات الثلاث نهارا مع النية وهو في نفسه حسن ولكنه قبيح بمعنى اتصل بالوقت الذي هو محل اداءه وهو انه يوم عيد وضيافة وهو الوقت
داخل في تعريف الصوم فكان الخلل الصادر فيه من قبل الوقت بمنزلة الوصف له اذ لا يتصور الانفكاك عنه ولما صار المعنى الموجب للقبح في هذا القسم
بمنزلة الوصف كان اشد اتصالا به من القبح في القسم الذي تقدمه فاوجب فساد المشروع كما اوجب في ذلك القبح الكراهة فيما
تقدمه ليكون الحكم ثابتا بقدر دليله **قوله** والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول والنهي عن الافعال الشرعية يقع
على القسم الاخير وقال الشافعي ره في البابين انه ينصرف الى القسم الاول الا بدليل ويكون نسخا لما كان مشروعا لان النهي
في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن فينصرف مطلقه الى الكامل منه كالامر اي النهي المطلق الخالي عن القرينة الدالة
على ان المنهي عنه قبيح لعينه او لغيره عن الافعال الحسية وهي التي تعرف حسا ولا يتوقف تحققها على الشرع كالزنا والقتل وشرب الخمر
اي يحمل على القسم الاول وهو القبيح لعينه بلا خلاف لان الاصل ان يثبت القبح باقتضاء النهي فيما اضيف اليه النهي الا فيما لم يضف اليه [illegible]

هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا لانه امكن تحقيق هذه الافعال مع صفة القبح لانها توجد حسا فلا يمتنع وجودها بسبب القبح الا اذا قام
الدليل على خلاف كالنهي عن الوطي في حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسي والمشي في نعل واحدة ونحوها فان الدليل قد دل على ان النهي
عنها لمعنى الاذى والمشقة لا لعين هذه الاشياء والنهي المطلق كما ذكرنا اذا ورد عن الافعال الشرعية وهي التي يتوقف حصولها
تحققا على الشرع كالصلوة والصوم والبيع والاجارة وسائر العبادات والمعاملات يقع على القسم الاخير وهو الذي يكون القبح فيه
لغيره متصلا به وصفا حتى يبقى المنهي عنه بعد النهي مشروعا باصله عندنا وان لم يكن مشروعا بوصفه وقال الشافعي رحمه الله انه اي النهي المطلق
الخالي عن القرينة ينصرف الى القسم الاول وهو الذي يكون قبحه لعينه في البابين اي النوعين وهما الافعال الحسية والشرعية حتى لم يبق
المنهي عنه مشروعا بعد النهي عنده اصلا حسيا كان او شرعيا الا بدليل الاستثناء يحتمل ان يكون راجعا الى المذهبين في الصورتين
اي النهي عن الفعل الحسي يقع على القبيح لعينه عندنا الا بدليل كالنهي عن قربان الحائض وعن الفعل الشرعية يقع على القبيح لغيره ويدل
على الفساد المشروعية الا بدليل كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة المحدث وعنده النهي عن الفعل الحسي او الشرعي يدل على القبح في عين المنهي
عنه وانتفاء مشروعيته الا بدليل كالنهي عن وطي الحائض والبيع وقت النداء يحتمل ان يكون راجعا الى مذهبه وهو الاظهر لدلالة السوق عليه و
الحاصل ان النهي المطلق عن الافعال الشرعية مثل العبادات والمعاملات يدل على بطلانها عند اكثر اصحاب الشافعي رحمة الله عليه
وهو الظاهر من مذهبه واليه ذهب بعض المتكلمين وعند اصحابنا لا يدل على ذلك واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعي
كالغزالي وابي بكر القفال الشافعي رحمه الله وهو قول عامة المتكلمين والقائلون بانه لا يدل على البطلان اختلفوا فذهب اصحابنا الى
انه يدل على الصحة وذهب غيرهم كالغزالي وغيره الى انه لا يدل عليها ثم لا بد من تفسير الصحة والبطلان والفساد توضيحا للمذهب
الاقوال فالصحة في العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مسقطا للقضاء وعند المتكلمين عن موافقة امر الشرع وجب القضاء او لم يجب فصلوة من
ظن انه متطهر ولم يكن كذلك صحيحة عند المتكلمين لموافقة امر الشرع بالصلوة على حسب حاله غير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مسقطة
للقضاء وفي عقود المعاملات معنى الصحة كون العقد سببا لترتب ثمراته المطلوبة عليه شرعا كالبيع للملك واما البطلان فمعناه في
العبادات عدم سقوط القضاء بالفعل وفي عقود المعاملات تخلف الاحكام عنها وخروجها عن كونها اسبابا مفيدة للاحكام على مقابلة
الصحة واما الفساد فيرادف البطلان عند اصحاب الشافعي وكلاهما عبارة عن معنى واحد وعندنا هو قسم ثالث مغاير للصحيح والباطل
وهو ما كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه على ما سياتي بيانه واعلم ان الصحة عندنا قد تطلق ايضا على مقابلة الفاسد كما تطلق على مقابلة الباطل
فاذا حكم على الشيء بالصحة فمعناه بانه مشروع باصله ووصفه جميعا بخلاف الباطل فانه ليس بمشروع اصلا بخلاف الفاسد فانه مشروع باصله دون وصفه
فالنهي عن التصرفات الشرعية يدل على الصحة بالمعنى الاول عندنا من حيث ان المنهي عنه يصلح لاسقاط القضاء في العبادات كما اذا نذر صوم ايام النحر واداه
فيه لا يجب عليه القضاء ولترتب الاحكام في المعاملات ولا يدل عليها بالمعنى الثاني لانه ليس بمشروع بوصفه وان كان مشروعا باصله وتمسك الفريق الاول
بان الكلام قسمان الخبر والاستخبار والامر والنهي ولكل واحد منهما موجب اصلي لا ينفك عنه في اصل الوضع والعمل بحقيقة كل واحد واجب لانها
هي الاصل والنهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن يعني حقيقة النهي شرعا ان يكون مقتضيا للقبح في عين المنهي عنه كما ان حقيقة
الامر شرعا ان يكون مقتضيا للحسن في عين المامور به لما ذكرنا من ضرورة حكمة الآمر والناهي الا ترى انه لو قيل نهي الشارع لا يقتضي القبح يكذب
القائل كما لو قيل امر الشارع لا يقتضي الحسن وصحة تكذيب النافي من امارات الحقيقة ثم العمل بحقيقة الامر واجب حتى ان حقيقته يقتضي حسن المامور

لعينه لا لغيره الا بدليل فيجب العمل بحقيقة النهي وهو ان يثبت قبح المنهي عنه لعينه لا لغيره الا بدليل لان المطلق ينصرف الى الكامل لا الناقص
هو موجود من وجه دون وجه وهو شبهة العدم لا ثبت حقيقة الوجود والكمال في القبح ان يكون في عين المنهي عنه كما في جانب الحسن
فكان هذا هو الموجب الاصلي فوجب القول به واذا ثبت ان حقيقته يقتضي قبح المنهي عنه لذاته لا يتصور ان يبقى مشروعا بعد النهي لان ادنى
درجات المشروع ان يكون مباحا مطلق الاقدام عليه والقبيح لعينه حرام في نفسه فكيف يتصور ان يكون مشروعا فكان المنهي عنه نسخا
بمشروعيته فلم يحتج الى بقاء تصوره بعد النسخ **قوله** ولا يلزم الظهار لان كلامنا في حكم مطلوب تعلق بسبب مشروع له ابتغى سببا والحكم
مشروعا مع وقوع النهي عليه فاما ما هو جزاء شرع زاجرا فيحتمل حرمة سببه كالقصاص جواب عما يرد نقضا عليه يعني لا يلزم
على ما ذكرنا ان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي رفع المشروعية الظهار فانه تصرف منهي عنه محظور عنه وقد انعقد بعد ما صار منهيا
سببا للكفارة التي هي عبادة ولم ينعدم بالنهي لان كلامنا في النهي الوارد عن التصرف الموضوع بحكم مطلوب شرعا كالبيع للملك و
النكاح للحل انه بل يبقى سببا لذلك الحكم بعد النهي ام لا والظهار ليس بتصرف موضوع بحكم مطلوب شرعا بل هو حرام فانه منكر من القول وزور
والكفارة انما وجبت جزاء لتلك الجريمة وثبوت وصف الخطر في السبب لا يخرج السبب من ان يكون صالحا لايجاب الجزاء بل يحققه الا
القتل العمد فانه محظور ثم انه اوجب القصاص جزاء وثبوت وصف الخطر فيه لم يخرجه من ان يكون صالحا للايجاب بل هو المؤثر في ايجاب الجزاء
فكذا الظهار وهو معنى قوله فيحتمل حرمة سببه اي يقتضيها واحتج من قال بانه لا يدل على الفساد ولا على الصحة بان النهي يدل على اقتضاء
الترك او التحريم فقط اما الفساد والصحة فامران آخران يحتاجان الى دليل آخر واللفظ غير موضوع للصحة والفساد لغة وشرعا ولا
ضرورة اما لغة فكما مر واما شرعا فلانه لم ينتقل ذلك صريحا عن الشارع لا بالتواتر ولا بنقل الآحاد واما ضرورة فلانه ليس من ضرورة المامور
ان يكون صحيحا فكيف يكون من ضرورة المنهي عنه ذلك وكذا لو قال الشارع حرمت عليك بيع الربوا ونهيتك عنه لكن ان فعلت جعلته
سببا للملك لا يكون تناقضا فثبت انه لا يدل على الصحة ولا على الفساد **قوله** ولنا ان النهي يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد
وكسبهم فيعتمد التصور ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعله باختياره فيعاقب عليها هذا هو الحكم الاصلي
في النهي فاما القبح فوجب قائم بالنهي يثبت مقتضى به تحقيقا لحكمه فلا يجوز تحقيقه على وجه يبطل به ما اوجب اقتضاه بل يجب العمل بالاصل
في موضعه والعمل بالمقتضى بقدر الامكان وهو ان يجعل القبح وصفا للمشروع فيصير مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسدا مثل الفاسد
من الجوهر بيانه ان الله تعالى ابتلى عباده بالامر والنهي بناء على [illegible] هم فمن اطاعه بالائتمار بما امر والانتهاء عما نهى باختياره نال
الجنة بفضله ومن عصاه بترك الائتمار والانتهاء باختياره استحق النار بعدله والابتلاء بالنهي انما يتحقق اذا كان المنهي عنه متصور
الوجود بحيث لو اقدم عليه المكلف لوجد حتى يبقى العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب او يكف عنه فيثاب بامتناعه عن تحقيق الفعل
مجازا فيكون عدم الفعل مضافا الى كسبه واختياره هذا موجب حقيقة النهي واما النسخ فلبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا
كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات لم يبق مشروعا وصار باطلا شرعا فامتناع العبد عن ذلك بناء على عدمه في نفسه لا يتعلق به اختياره
ولهذا لا يثاب على الامتناع في المنسوخ ونظيره ما ذكرنا ان من امتنع عن شرب الخمر مع القدرة يثاب عليه لان العدم بناء على امتناعه بكسبه ولو امتنع عنه لانه
لا يجدها لا يثاب عليه لان امتناعه عنه بناء على عدمها ثم النهي كما يقتضي تصور المنهي عنه يقتضي قبحه ايضا لما مر فان امكن الجمع بينهما
وجب العمل به والا وجب الترجيح ففي العمل الحسي امكن الجمع بينهما لان وجوده لا يمتنع بسبب القبح فاما التصرف الشرعي فلا يمكن

فيما يجمع بينهما لانه لا يتحقق مع القبح فوجب الترجيح ثم اما ان يترجح جانب القبح كما هو مذهب الخصم او جانب التصور فقلنا ترجيح جانب التصور
اولى من وجوه احدها ان التصور هو الموجب الاصلي للنهي لغة وعرفا وشرعا اما لغة فلانه يتعدى لازمه وانتهى يقال نهيته فانتهى
كما يقال امرته فائتمر واما عرفا فلانه يستقبح ان يقال للاعمى لا تبصر واما شرعا فلما قلنا ان يتحقق الابتلاء به والقبح ليس كذلك بل هو من
مقتضيات الشرعية فكان اعتبار الموجب الاصلي الذي لا وجود لحقيقته بدونه شرعا وعرفا ولغة اولى من اعتبار ما يوجد بدونه وهو ثابت شرعا لا
والثاني انه قد امكن اعتبار جانب القبح عملا بجانب التصور ايضا بان يكون القبح راجعا الى الوصف فكان فيه جمع بين الامرين من وجه ومع اعتبار
جانب القبح لا يمكن اعتبار جانب التصور بوجه فكان الاول اولى والثالث ان اعتبار جانب القبح يؤدي الى ابطال حقيقة النهي لانه
حينئذ يصير نسخا وهو غير النهي حدا وحقيقة وفي ابطال المقتضي ابطال المقتضى ضرورة فكان اعتبار القبح واثباته في عين المنهي عنه عائدا على
موضوعه بالنقض وليس في اعتبار جانب التصور ذلك وفيه تحقيق النهي مع رعاية مقتضاه فكان اعتباره اولى ثم انك قد علمت ان المراد
من امر الشارع ونهيه وجوب الائتمار ووجوب الانتهاء لا وجود الفعل وعدمه لان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى محال عند اهل الحق فكان معنى
قوله يراد به عدم الفعل يطلب به عدم الفعل او يراد به عدم الفعل في وصفه من غير نظر الى انه صادر من الشارع وقيل معناه يراد به عدم
الفعل في حق من علم امتناعه منه الامتناع عن مباشرة المنهي عنه فاما في حق الكل فالمراد من النهي وجوب الانتهاء لا حصوله ومن
الامر وجوب الائتمار لا وجود المأمور به والاول هو الوجه فيعتمد التصور الضمير المستكن للنهي اي يتوقف صحته على صحة تصور المنهي عنه بان
يكف عنه اي يمتنع عن المنهي عنه هو الحكم الاصلي في النهي اي كون العدم مضافا الى اختيار العبد هو الموجب الاصلي او كون المنهي عنه
متصور الوجود هو الحكم حقيقة الاصلي فيه فاما القبح اي قبح المنهي عنه فوصف قائم اي ثابت بالنهي للمنهي عنه لانه قائم بحقيقة النهي لانه منع من
القبيح وذلك حسن يثبت مقتضى به اي يثبت القبح مقتضى النهي تحقيقا لحكمه اي لاجل تحقيق الحكم النهي وهو طلب الاعلام فلا يجوز تحقيقه
اي اثبات القبح الذي ثبت اقتضاء على وجه يبطل به اي بالقبح ما اوجب القبح اي اثبته واقتضاه وهو النهي لما قلنا انه يصير عائدا على
موضوعه بالنقض لان المقتضي حينئذ يصير دليلا على فساد المقتضي بعد ان كان دليلا على صحته بل يجب العمل اضراب عن قوله فلا يجوز تحقيقه
اي يجب العمل بالاصل وهو النهي في موضعه وهو ما ورد النهي فيه وذلك بابقاء مشروعيته ليبقى النهي على حقيقته ويجب العمل بالمقتضى هو
القبح بقدر الامكان وهو ان يجعل القبح وصفا للمشروع اي يجعل القبح راجعا الى وصف المنهي عنه لا الى ذاته فيصير اي المشروع المنهي عنه
مشروعا باصله اي في نفسه غير مشروع بوصفه لاتصال القبح به فيصير فاسدا لفوات وصفه مثل الفاسد من الجواهر الجواهر معرب گوهر
والمراد منه ههنا ما هو المفهوم فيما بين الناس يقال لؤلؤة فاسدة اذا بقي اصلها وذهب لمعانها وبياضها واصفرت
وكذا يقال لحم فاسد اذا بقي اصله وتغير وصفه بان نتن اللحم فكذا التصرف الفاسد ما هو مشروع باصله غير مشروع
بوصفه وفي بعض النسخ مع الفاسد من الجواهر بما بقي منتفعا باصله بعد ان قام الفساد به بخلاف الباطل فانه لا يبقى منتفعا به
اصلا يقال للحم اذا انتن ولكنه يبقى صالحا للغذاء لحم فاسد واذا صار بحيث لا يبقى له صلاحية الغذاء يقال لحم باطل وذكر الامام المظفر
السمعاني في القواطع في جواب ما ذهبنا اليه ان الفعل المشروع وجوده بامرين بفعل العبد وباطلاق الشرع
بالنهي انتفى اطلاق الشرع فلم يبق مشروعا فاما تصور الفعل من العبد فعلى حاله فيصح النهي بناء عليه يبينان العبد فلمن
بالصوم ما هو في وسعه الا النية والامساك فاما اعتباره ومصيره عبادة فمفوض الى الشرع لا الى

العبد فبالنهي خرج الفعل عن الاعتبار وصيرورته صوما لزوال اذن الشارع واطلاقه فلم يكن الفعل صوما نظرا الى زوال اطلاق الشرع وكان صوما نظرا الى فعل العبد واذا بقي تصور الفعل من العبد صح النهي وتحقق ولهذا لو ارتكبه كان عاصيا مستحقا للعقاب لارتكاب المنهي عنه واتيانه بما في وسعه وطاقته من فعل الصوم اذ ليس في وسعه في جميع الاحوال الا هذا القدر الذي وجد منه قال وهذا لان الصحة والفساد معنيان من الشرع وليس الى العبد ذلك وانما اليه ايقاع الفعل باختياره فان وقع على وفق امر الشرع في اطلاقه صح والا فلا يقال ولهذا ابطلنا صوم الليل وصوم الحائض مع تحقق الامساك حسا وصورة لانه لما لم يوافق امر الشرع لم يثبت له الحقيقة الشرعية قلت وحاصله يؤل الى ان النهي راجع الى الفعل المتصور من العبد حسا لا شرعا والجواب عنه انا لا نسلم ان فعل العبد بدون اعتبار الشرع اياه يسمى بالاسم الشرعي حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر في الشرع فبدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما حقيقة الا ترى ان الامساك في الليل لا يسمى صوما وان وجدت النية لعدم اعتبار الشرع اياه واذا كان كذلك كان صرف النهي اليه مجازا لا حقيقة والنهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته عند الامكان وعدم المانع يوضحه ان الصوم انما صار صوما بصورته ومعناه وكذا البيع ومعنى الصوم كونه صوما في حكم الله تعالى ومعنى البيع كونه سببا للملك شرعا فاذا لم يوجد المعنى لم يبق للصورة عبرة فلا يسمى صوما وبيعا الا مجازا كتسمية صورة الاسد اسدا وما ذكر بعض اصحاب الشافعي رحمه الله ان تصور الفعل عند النهي كاف لصحة النهي فلا حاجة الى القاء مشروعا بعد ذلك فاسد لان النهي لاعدام المنهي عنه من قبل المنهي في المستقبل كالامر للايجاد في المستقبل فلا بد من ان يكون متصورا في المستقبل ليتحقق الانتهاء بالنهي كما في الامر وليس ذلك الا ببقائه مشروعا **قوله** ولا تنافي فالمشروع يحتمل الفساد بالنهي كالاحرام الفاسد فوجب اثباته على هذا الوجه رعاية لمنازل المشروعات ومحافظة لحدودها اشارة الى الجواب عما يقال ان ما ذكرتم من القاء المشروع بصفة الفساد انما يصح في الافعال الحسية لانها توجد بصفة القبح والفساد فاما الافعال الشرعية فلا تقبل وصف الفساد مع بقاء مشروعيتها للتنافي بين المشروعية والقبح فان المشروعية تقتضي بقاءها والقبح يقتضي عدمها فلم يكن بد من اقامة الدليل على ان المشروعات تقبل وصف الفساد مع بقاء المشروعية فقال المشروع يحتمل الفساد بالنهي اي يقبله مع بقاء مشروعيته كالاحرام الفاسد فان المحرم بالحج لو جامع قبل الوقوف بعرفة فسد حجه حتى لو مضى على احرامه لا يخرج به عن العهدة فيجب عليه القضاء في العام القابل ولكن بقي احرامه حتى وجب عليه المضي على ذلك ووجب عليه الجزاء بارتكاب المحظور في هذا الاحرام وكذا لو احرم مجامعا لاهله ينعقد احرامه بصفة الفساد فثبت ان الجمع بين الفساد والمشروعية متصور شرعا وانه لا تنافي بينهما فوجب اثباته كون المنهي عنه مشروعا على هذا الوجه اي مع صفة الفساد اوجب اثبات موجب النهي على الوجه الذي بينا وهو ان يبقى المنهي عنه مشروعا مع صفة الفساد رعاية لمنازل المشروعات وهي ان ينزل الاصل وهو المقتضي في منزلة والتبع وهو المقتضي في منزله بان لا يجعل التبع مبطلا للاصل ومحافظة لحدودها وهي ان يجعل النهي نهيا والنسخ نسخا لا ان يجعل كلاهما في المشروعات واحدا من غير ضرورة وفيه تعريض لفساد ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله **قوله** وعلى هذا الاصل قلنا ان البيع بالخمر مشروع باصله وهو وجوده ركنه في محله غير مشروع بوصفه وهو الثمن لان الخمر مال غير متقوم فيصلح ثمنا من وجه دون وجه فصار فاسدا لا باطلا وهو ان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي بقاء مشروعيتها قلنا ان البيع بالخمر مشروع باصله الى آخره اعلم ان البيع مبناه على البدلين لانه مبادلة المال بالمال عن تراض لكن الاصل فيه المبيع دون الثمن ولهذا يضاف العقد الى المبيع

ويشترط القدرة عليه دون القدرة على الثمن وينفسخ العقد بهلاك المبيع دون الثمن وذلك لان المقصود من شرعية الوصول الى
ما يحتاج اليه من الانتفاع بالاعيان فان من احتاج الى طعام او ثوب مثلا وليس عنده ذلك لا يندفع حاجته الا بالظفر على مقصوده
فشرع البيع وسيلة الى حصول المقصود ولما كان الانتفاع يتحقق بالاعيان لا بالاثمان اذ ليس في ذوات الاثمان نفع الا من حيث
الوسيلة الى المقاصد كانت الاعيان اصولا في البيعات وكانت الاثمان اتباعا لها فيها بمنزلة الاوصاف فاذا باع عبدا معينا
بالخمر كان فاسدا لكونه منهيا عنه لان احد البدلين وهو الخمر واجب الاجتناب فلا يجوز تسليمه وتسلمه الا انها في ذاتها مال لان المال ما يميل
اليه الطبع ويمكن ادخاره بوقت الحاجة كذا قيل وقيل هو ما خلق لمصالح الادمي ويجري فيه الشح والضنة وهي بهذه المثابة لان الطباع
تميل اليها وكذا تمول الخمر للتخليل امر معتاد مشروع ولانها كانت مالا متقوما قبل التحريم وثبت بالنص حرمة التناول ونجاسة العين
وليس من ضرورتها انتفاء المالية كالدهن النجس والسرقين ولكنها ليست بمتقومة لان المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته وليست
هي كذلك ولهذا لا يجب الضمان باتلافها فصلحت ثمنا من حيث انها مال ولم تصلح من حيث انها ليست بمتقومة فلا تمنع اصل الانعقاد
لان ما هو ركن العقد وهو الايجاب والقبول صدر من الاهل مصادفا المحل وهو المبيع من غير خلل في الركن ولا في المحل وانما الخلل في التبع
الذي هو جار مجرى الوصف لتوقفه على الاصل توقف الوصف على الموصوف وهو الثمن فصار العقد مشروعا باصله غير مشروع بوصفه
وهو الثمن فكان العقد فاسدا لا باطلا وكذا اذا باع خمرا بعبد معين ينعقد البيع فاسدا ولا يبطل وان دل دخول الباء على العبد على انه
هو الثمن لانها يدخل في الاتباع والوسائل وان الخمر هي المبيعة وذلك يقتضي بطلان البيع كما اذا باع الخمر بدراهم لان هذا بيع مقايضة
اي بيع عرض بعرض فكان كل واحد منهما ثمنا لصاحبه فلذلك ينعقد في العبد بالقيمة حتى يثبت الملك فيه بالقبض باذن المالك و
لا ينعقد في الخمر كما في المسئلة الاولى بخلاف بيعها بالدراهم لان الدراهم تعينت للثمنية فبقيت الخمر مبيعة وهي
لا يصلح لذلك لعدم تقومها فان محل البيع مال متقوم مملوك مقدور التسليم ولذلك لا ينعقد البيع اصلا وبخلاف البيع بالميتة او الدم
حيث يبطل لانه ليس بمال في الحال ولا في المآل ولا يعد مالا في دين سماوي فوقع العقد بلا ثمن فبطل لعدم ركنه وهو مبادلة
المال بالمال **قوله** وكذلك بيع الربوا غير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض وكذلك الشرط الفاسد في معنى الربوا
اي مثل البيع بالخمر بيع الربوا وهو معاوضة مال بمال في احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة غير مشروع بوصفه
وهو الفضل في العوض اي بالفضل لفوت المساواة التي هي شرط الجواز وهو تبع كالوصف وكذلك الشرط الفاسد في معنى
الربوا اذ الشرط الفاسد ما لا يقتضيه العقد ولاحد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق والربوا قد يكون اسماً
للعقد نفس الفضل ففي قوله بيع الربوا كذا المراد منه العقد اي بيع هو الربوا وفي قوله الشرط الفاسد في معنى الربوا المراد منه نفس الفضل اي الشرط الفاسد
في افساد البيع وعدم المنع من الانعقاد مثل الدراهم الزائد لان الشرط الفاسد على ما وضعنا في معنى الدراهم الزائد من حيث انه فضل
مستحق بعقد المعاوضة فاتحد حكمه ثم النهي في المسئلتين وهو قوله تعالى وحرم الربوا وقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا
الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الا سواء بسواء الحديث وما روي انه عليه السلام نهى عن بيع وشرط ورد المعنى
في غير البيع وهو الفضل الخالي عن العوض والشرط الفاسد فلا ينعدم به اصل المشروع لان الايجاب والقبول من
اهله في محله ولا يختل شيء منها بالدراهم الزائد ولا بالشرط الفاسد فكانا امرين زائدين على العقد فكانا غيره

لكن يثبت به صفة الفساد والحرمة وملك اليمين يحتمل ذلك فان صيد الحرم مملوك للمالك وكذا الخمر وجلد الميت وحرم الانتفاع
بها فلما كانت الحرمة لا تنافي ملك اليمين لا تنافي سببه فكان ينبغي ان لا يفسد العقد لما ذكرنا ان النهي لمعنى في غيره الا ان الفضل
او ذا الشرط اذ دخل فيه صار من حقوقه وكوصفه فانه يقال بيع رابح لمكان زيادة ثمن اشترى وبيع لازم وغير لازم لمكان شرط
الخيار وبيع حال ونسيئة لمكان الاجل ولما ورد النهي لمعنى في وصفه لا اصله رفع وصف البيع لا اصله ووصف المشروع انه بيع حلال
جائز فارتفع الوصف وصار حراما فاسدا وبقي الاصل موجبا للملك ولما بقي اصله موجبا للملك كان ينبغي ان لا يتوقف ثبوت
الملك على القبض الا ان السبب لما ضعف بصفة الفساد لم ينتهض سببا للملك الا بان يتقوى بالقبض كالهبة والتبرعات فلم يثبت
الملك قبل القبض لقصور السبب كذا في الاسرار **قوله** وكذا الصوم يوم النحر مشروع باصله وهو الامساك لله تعالى في وقته غير
مشروع بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم الا ترى ان الصوم يقوم بالوقت ولا خلل فيه والنهي يتعلق
بوصفه وهو انه يوم عيد فصار فاسدا اي مثل البيع بالخمر وبيع الربوا صوم يوم النحر مشروع باصله اي آخر صوم يوم النحر والفطر
وايام التشريق مشروع عندنا حتى صح النذر به وهو استحسان وعند زفر والشافعي رحمهما الله غير مشروع حتى لا يصح النذر به
وهو رواية ابن المبارك عن ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه لان الصوم المشروع اسم لامساك هو قربة والامساك في هذه الايام منهي عنه
فيكون معصية فلا يكون مشروعا الا ترى انه لا يصح اداء شيء من الواجبات به ولو بقي مشروعا بعد النهي لصح كالصلوة في الارض المغصوبة
فعرفنا ان عدم الجواز لصيرورته معصية وعدم بقاء مشروعيته واذا ثبت ذلك لا يصح النذر به لقوله عليه السلام لا نذر في معصية
الله تعالى ونحن نقول الصوم في هذه الايام مشروع باصله لان في الصوم حصول التقوى لمباشره اذ لا مشروع
ادل على التقوى منه واليه الاشارة في قوله تعالى لعلكم تتقون اياما معدودات وفيه معرفة قدر النعم باطلاعه الفقراء
من تحمل مرارة الجوع فيحمله على المواساة اليهم وفيه الفطام عن لذة الشهوة الجماحة المنسية للعواقب وردع جماح النفس الامارة
بالسوء والقيادة بالطاعة لمولاها الى غير ذلك من المعاني التي لا تحصى ثم لا بد لهذه العبادة من تعيين وقت لتعذر صوم الوصال
والليالي اعدت للسكون والراحة فتعين النهار لانه هي زمان الرغبة الى الاكل والشرب لتكون هذه العبادة على خلاف العادة
ولتحقق الحكم التي ذكرناها ثم في هذه المعاني مساواة بين هذه الايام وسائر الايام من جميع الوجوه فكان الشرع الوارد في جعل سائر الايام محلا لهذه العبادة
واردا لجعل هذه الايام محلا لها ايضا للمساواة وتحقق الحكم فيها حسب تحققها في تلك فهذا معنى قوله مشروع باصله وهو اصل الصوم الامساك لله تعالى في وقته
بدلالة العقل والشرع ان مثل هذا المشروع لا يجوز ان يكون منهيا عنه لذاته فكان النهي لغيره لا محالة الا ان ذلك الغير قائم به
وصار كالوصف له بحيث لا يتصور وجود ذلك الغير الا به فصار قبيحا غير مشروع بوصفه ثم ذلك الغير ترك الاجابة والاعراض
عن الضيافة الموضوعة بلحوم القرابين وتوسعة النعم في هذا الوقت بالصوم وانما قيد بالصوم لان الاعراض لا يحصل الا به فان الامساك
حمية او لعدم اشتهاء او عدم طعام ليس باعراض بالاجماع والدليل على المغايرة تصور الصوم بدون الاعراض وكفى بثبوت
المغايرة بين الشيئين تصور وجود احدهما بدون الآخر ثم استوضح ما ذكر بقوله الا ترى ان الصوم يقوم بالوقت اي يوجد به
لانه معيار له ولا تصور للصوم بدونه ولا خلل فيه اي في الوقت لنفسه فلا يجوز ان يتعلق النهي بالصوم باعتبار نفس الوقت ايضا
والنهي متعلق بوصفه اي يتعلق بالصوم باعتبار وصف الوقت وهو انه يوم عيد اي يوم ضيافة والمتصل بالوقت كالمتصل بالصوم لانه

يقوم به فاوجب فساد الصوم وبقي اصل الصوم مشروعا **قوله** ولهذا يصح النذر به عندنا لانه نذر بالطاعة وانما وصف

المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا اي ولان صوم يوم النحر مشروع باصله صح النذر به عندنا لانه اي هذا النذر
نذر بالطاعة لان كف النفس عن الشهوات في هذا اليوم بذاته قربة لما بينا وهو جواب عن قولهم الصوم في هذه الايام
معصية فلا يصح النذر به وانما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا اي الوصف الذي هو معصية وهو الاعراض
عن الضيافة متصل بفعل الصوم حتى لو شرع فيه يصير عاصيا لا بذكر الصوم لانه ليس باعراض ولم يوجد منه الا
ذكر الصوم الذي هو بذاته قربة وهو قوله لله علي ان اصوم يوم النحر او اصوم غدا وغدا يوم النحر فلا يمنع صحة النذر ولهذا افتي
له في ظاهر الرواية بالافطار في هذا اليوم ثم القضاء في وقت آخر لتحصل له العبادة على الخلوص وتخلص عن المعصية
ولو صام في هذه الايام خرج عن العهدة لانه اداه كما التزمه كمن نذر ان يعتق هذه الرقبة وهي عمياء خرج عن نذره باعتاقها لانه
ما التزم بنذره الا بهذا القدر ولهذا لو شرع فيه ثم افسده لا يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية خلافا لابي يوسف رحمه الله
فيما روى عنه بشر بن الوليد لان المعصية لما كانت متصلة بفعل الصوم صار بالشروع مرتكبا للمنهي عنه وهو ترك
الاجابة فلم يجب عليه اتمامه وحفظه بل امر بقطعه رعاية لحق صاحب الشرع وهو الاحتراز عن المعصية فصار كان صاحب
الشرع قال له اقطع الاجل حقي فلا يجب على القاطع شيء كمن امر غيره باتلاف ماله فاتلفه لا يجب عليه شيء لحصول الاتلاف
بامره كذا هذا **قوله** ووقت طلوع الشمس ودلوكها صحيح باصله فاسد بوصفه وهو انه منسوب الى الشيطان كما

جاءت به السنة الا ان الصلوة لا توجد بالوقت لانه ظرفها لا معيارها وهو سببها فصارت الصلوة فيه ناقصة لا فاسدة

فقيل لا يتادى بها الكامل اي الصلوة في الاوقات الثلثة المكروهة مشروعة باصلها لان النهي يقتضي المشروعية
ولا قبح في اركانها من القيام والركوع والسجود لانها لتعظيم الله تعالى فتكون حسنة في نفسها كما في سائر
الاوقات ولا في شروطها من الطهارة وستر العورة وغيرهما لتحققها بصفة الكمال بحسب تحققها في غير هذه الاوقات
فبقيت الصلوة مشروعة بعد النهي كما كانت قبله ووقت طلوع الشمس ودلوكها اي زوالها او غروبها يقال دلكت الشمس اي
زالت او غابت صحيح باصله لانه زمان صالح لظرفية العبادة كسائر الازمنة فاسد بوصفه وهو انه منسوب الى الشيطان كما جاء في حديث
الصنابحي ان النبي عليه السلام نهى عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال انها تطلع بين قرني الشيطان
وان الشيطان يريها في عين من يعبدها حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقها فاذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها
فاذا مالت فارقها فاذا دنت للغروب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا في هذه الاوقات وهذا معنى نسبة الوقت الى
الشيطان وقرنا الشيطان ناحيتا راسه قيل انه يقابل الشمس وقت طلوعها فينتصب حتى يكون طلوعها بين قرنيه فينقلب
سجود الكفار للشمس عبادة له وقيل هو مثل تسلطه اي انه يتسلط في هذه الاوقات على عبدة الشمس ويحركهم على عبادتها
فكانت هذه الاوقات في حق الصلوة فيها مثل يوم النحر في حق الصوم فكان ينبغي ان تقع الصلوة فيها صحيحة باصلها فاسدة
بوصفها كالصوم في يوم النحر اذ النهي في الصورتين لمعنى في الوقت فاشار الشيخ رحمه الله تعالى عليه الى الفرق بينهما
بقوله الا ان الصلوة اي لكن الصلوة لا توجد بالوقت لان الوقت ظرف الصلوة ولا تاثير للظرف في ايجاد المظروف بل هي توجد

باتصال معلومة فلا يكون فساده مؤثرا فيها لانه مجاور بمنزلة الصلوة في الارض المغصوبة بخلاف الصوم لانه يوجد بالوقت لانه معيار له
على ما مر قوله وهو سببها اشارة الى الجواب عما يقال فساد الظرف لما لم يؤثر في المظروف لانه مجاور كان ينبغي ان لا يؤثر في نقصانها ايضا
حتى تتادى به الكامل كما لا يؤثر فساد الظرف المكان فيه مثل الصلوة في الارض المغصوبة حيث تتادى به الكامل مع ان النهي فيها
لفساد الظرف فقال الوقت وان كان ظرفا لكنه سبب للصلوة فساده يؤثر في المسبب لا محالة لانه لما كان مجاورا ولم يكن وصفا يؤثر في
النقصان لا في الفساد بخلاف الصلوة في الارض المغصوبة فان المكان فيها ليس بسبب ولا وصف فلا يؤثر في الفساد ولا في النقصان بل يوجب
كراهة وهي لا تمنع اداء الواجب في قوله وهو سببها اشارة الى ان الوقت سبب لما شرع فيه من النفل كما هو سبب لما شرع فيه من الفرض ولا يستقيم هذا الكلام
كلا منافي النفل لا في الفرض ولا يستقيم حمل قوله وهو سببها على وقت العصر خاصة لان قوله لا تتادى بها الكامل ويضمن بالشروع يأباه وقيل في معنى سببية
الوقت ان ادراك كل زمان والبقاء اليه نعمة فيستدعي شكرا فكان ينبغي ان يجب عليه الاشتغال بالخدمة في كل الازمنة شكرا الا ان الله تعالى رخص بالايجاب
في بعض الازمنة دون البعض فاذا اندرا وشرع فقد اخذ بما هو العزيمة فثبت ان مطلق الوقت سبب فقيل لا تتادى بها اي بالصلوة
في هذه الاوقات الكامل وهو ما وجب في غير هذا الوقت لان الكامل لا يتادى بالناقص فان قيل لا يمنع النقصان عن الجواز كما لا تمنع
الكراهية عنه بدليل ان من ترك الفاتحة او بعض الواجبات في اداء الصلوة او في قضائها يخرج عن العهدة وان تمكن فيها النقصان حتى
وجب جبره بالسجود ان كان ساهيا وان كان كذلك وجب ان تتادى به الكامل لما تتادى بالصلوة في الارض المغصوبة قلنا النقصان
انما يمنع اذا كان راجعا الى نفس المامور به اصلا ووصفا لان ذلك داخل تحت الامر فلا بد من ان يمنع فوات ما دخل تحت الامر عن الجواز فاما ما لم يدخل
الامر ففواته لا يمنع عنه لانه لا يخل بالمامور به وذلك كمن اعتق رقبة عمياء عن كفارة يمينه لا يجوز لان الوصف دخل تحت الامر وان كانت كافرة
يجوز وان تمكن فيها النقصان لفوات الايمان لان وصف الايمان لم يدخل تحت الامر فنقصانه لا يمنع عن اداء الواجب ثم الوقت
في الصلوة داخل تحت الامر بالدلائل القطعية فنقصانه يمنع عن الجواز كوصف العمى في الرقبة فاما واجباتها فلم تدخل تحت الامر
ففواتها لا يؤثر في المنع عن الجواز كفوات وصف الايمان في الرقبة لان المامور به كامل اصلا ووصفا وانما حكمنا بالنقصان علاوة باعتبار
الاحاد التي لا تزاد بها على الكتاب وتوجب العمل لا العلم ولهذا قلنا تجبر بالسجود فلا يظهر في حق المامور به وكذا المكان في الصلوة لم يدخل
تحت الامر فلم ينقص المامور به بنقصانه **قوله** ويضمن بالشروع والصوم يقوم بالوقت ويعرف به فاذا ادى الاشتغال فاسدا يضمن
بالشروع حتى لو قطعها وجب عليه القضاء وينبغي ان تقضيها في وقت محل فيه الصلوة فان قضاها في وقت اخر مكروه اجزأ وقد اساء لانه لو
اتمها في ذلك الوقت اجزأه فكذا اذا قضاها في وقت مثل ذلك الوقت وقال زفر رحمه الله عليه وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله لا يضمن بالشروع
لانها منهي عنها فلم يجب صيانتها عن البطلان كالصوم المنهي عنه وقلنا ان فساد الوقت لما لم يؤثر في افساد ما بقيت صحيحة وان صارت
ناقصة فوجب صيانتها عن البطلان بخلاف الصوم لانه يقوم بالوقت على ما بينا فيؤثر فساده في فساده ويعرف به اي يعرف مقدار الصوم
بالوقت حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاضه ويقرأ بالتشديد ايضا اي يعرف الصوم بالوقت يعني الوقت داخل في ماهيته حتى قيل هو
الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا فازداد الاتصال اي اثر فساد الوقت في الصوم فصار الصوم فاسدا فلم يضمن بالشروع بينه ان
الاداء في الصلوة يمكنه بذلك الشروع لا بصفة الكراهية بان يصبر حتى تبيض الشمس فلهذا الزمه وفي الصوم لا يمكنه الاداء بعد الشروع بدون صفة الكراهية
فلم يلزمه وحقيقة الفرق ان ما تركب من اجزاء متفقة كان للبعض اسم الكل كالماء واللبن والدبس ونحوها وما تركب من اجزاء مختلفة لا يكون

بعض

للبعض منه اسم الكل كالسكنجبين المركب من السكر والماء والخل لا يكون للبعض منه اسم الكل فان الخل لا يسمى سكنجبينا والصوم
من القسم الاول لتركبه من امساكات متوالية فبالشروع فيه يصير صائما مرتكبا للنهي عنه فوجب عليه الامتناع فلا يلزم القضاء
بالافساد والصلوة من القسم الثاني لتركبها من قيام وركوع وسجود فبالشروع لا يكون مصليا ولا يصير مرتكبا للنهي عنه
واذا كان كذلك انعقدت عبادة محضة فوجب صيانتها قبل صيرورته مرتكبا للنهي عنه بالتقييد بالسجدة فلذلك وجب عليه القضاء
اذا افسد بافساد الحاصل ان اتصال القبح بالمشروع على ثلثة اوجه كامل ووسط وناقص فالكامل في صوم يوم العيد لانه بطريق
الاتصاف فلذلك لم يضمن بالشروع ولم يتادى به الكامل والوسط في الصلوة في الاوقات المكروهة اذ اتصال القبح بها اقل بالنسبة الى
الصوم واكثر بالنسبة الى الصلوة في الارض مغصوبة فلذلك لا يتادى به الكامل ويضمن بالشروع واما الصلوة في الارض المغصوبة فالقبح
فيهما اقل من القسمين الاولين فلذلك تثبت فيها الكراهة ولم يورث الفساد ولا النقصان لان القبح فيها على طريق المجاورة المجردة كذا في
بعض الشروح **قوله** ولا يلزم النكاح بغير شهود لانه منفي بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود فكان نسخا ولان النكاح شرع للملك فهو ضروري
لا ينفصل عن الحل والتحريم يضاده بخلاف البيع لانه شرع لملك اليمين والحل فيه تابع الا ترى انه شرع في موضع الحرمة و
فيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبيد والبهائم ولا يقال في الغصب بانه ثبت الملك مقصودا به بل ثبت شرطا لحكم شرعي
وهو الضمان لانه شرع جبرا لفائت وشرط الحكم تابع له فصار حسنا بحسنه اي لا يلزم على الاصل المذكور وهو ان النهي عن المشروع
يقتضي بقاء مشروعيته النكاح بغير شهود فانه لم يبق مشروعا مع انه منهي عنه بدليل تحقق حكم النهي فيه وهو الحرمة وبدليل انه لو حمل قوله عليه السلام
لا نكاح الا بشهود على حقيقته يلزم الخلف في كلام صاحب الشرع لوجود النكاح بغير شهود ابتداء عند مالك وبقاء عند الجميع فوجب حمله على النهي
كما حمل قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج عليه لهذا المعنى لانا لا نسلم ذلك بل نقول هو نفي فكان ذلك اخبارا عن عدمه
كقوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة الا بالطهارة وكقولك لا رجل في الدار وذلك لا يوجب بقاء المشروعية بل يوجب انتفاؤها ضرورة صدق
الخبر وما ذكر انه يلزم الخلف غير مسلم لان الكلام في النكاح الشرعي وهو منتف اصلا واما سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة
والمهر فيه فللشبهة وهي وجود صورة العقد في محله لا لانعقاد اصل العقد وهذه الاحكام تثبت بالشبهة على ما عرف ولان النكاح شرع للملك
ضروري يعني ولو كانت صيغته نفيا لا يمكن العمل بحقيقتها والقول ببقاء المشروعية ولو وجب صرفها الى النفي ايضا لان النهي
انما يوجب بقاء المشروعية فيما امكن اثبات موجبه وهو الحرمة مع المشروعية لا فيما لا يمكن ذلك والنكاح من هذا القبيل لانه شرع
للملك ضروري لا ينفصل عن الحل لان الاصل فيه ان لا يكون مشروعا لانه استيلاء على حرة مثله في الشرف والكرامة وتمليكها
لها حكما من غير جناية ولكنه انما شرع ضرورة بقاء النسل اذ لو لم يشرع لاجتمع الذكور والاناث على وجه السفاح بداعية الشهوة وفيه
من الفساد ما لا يخفى فشرع النكاح سببا للملك ليظهر اثره في الاستمتاع ولهذا سمي ذلك الملك حلا في نفسه ولهذا لا يظهر
اثره فيما وراء ذلك حتى بقيت حرة مالكة لاجزائها ومنافعها بعد النكاح كما كانت قبله حتى لو قطع طرفها او اجرت نفسها او وطئت
بالشبهة كان الارش والاجر والعقر لها دون الزوج واذا كان الموجب الاصلي في النكاح الحل وموجب النهي الحرمة لا يمكن
الجمع بين موجبيهما لتنافيهما والحرمة ثابتة بالاجماع فينعدم الحل ضرورة ومن ضرورة عدمه خروج السبب من ان
يكون مشروعا لان الاسباب الشرعية تراد لاحكامها لا لذواتها ومن ضرورة خروج السبب عن افادة المشروعية صيرورة [illegible]

لمعنى النفي والنسخ بخلاف البيع حيث امكن القول فيه ببقاء المشروعية والعمل بحقيقة النهي لان البيع شرع لملك اليمين والتحريم لا
يضاده فامكن الجمع بينهما الا ان التحريم يضاد الحل دون الملك والحل في ملك اليمين تابع لانه ليس بموضوع للحل لا محالة فبفوات
التبع عند وجود ضده لا يلزم فوات الاصل الا ترى انه اي البيع او ملك اليمين شرع في موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل
الحل اصلا كالعبيد والبهائم والاخت من الرضاع ولو كان الحل مقصودا لملك اليمين كما هو المقصود بملك النكاح لم يشرع البيع
والملك في هذه الصور لعدم الفائدة ولا يلزم على ما ذكرنا انعقاد النكاح وبقاؤه مع حرمة الاستمتاع في حالة الاحرام والاعتكاف
والحيض وكذا بقاؤه مع الظهار الموجب للحرمة لانه انما انعقد وبقي في هذه الصور ليظهر اثره بعد زوال هذه العوارض فانها تزول فان
فالاحرام ينتهي بنفسه والحيض ينتهي بالطهر وحرمة الظهار تزول بالكفارة فكان بمنزلة من تزوج امرأة وهناك مانع لا يمكنه الوصول
اليها حسا الا بعد زمان لا يمنع ذلك عن صحة النكاح لان اثره يظهر بعد رفع المانع فاما فيما نحن فيه فالحرمة ليست بمغياة الى غاية يمكن اظهار اثر
النكاح بعد انتهائها فلا يكون في الانعقاد فائدة اصلا ثم ما ذكره جواب عما يرد نقضا على الاصل المختلف فيه وهو ان النهي عن التصرفات
الشرعية يوجب بقاء المشروعية فلما فرغ عنه اشار الى الجواب عما يرد نقضا على الاصل المتفق عليه وهو ان النهي عن الافعال الحسية يوجب
انتفاء المشروعية اصلا ومما يرد نقضا عليه مسألة الغصب فانه فعل حسي قبيح لعينه منهي عنه بقوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم
بالباطل ثم انتم جعلتموه مشروعا بعد النهي سببا للملك المغصوب عند اداء الضمان وكذا الزنا فعل حسي قبيح لعينه منهي عنه بقوله تعالى ولا تقربوا
الزنا وقد جعلتم مشروعيته بعد النهي حيث جعلتموه سببا لحرمة مصاهرة التي هي نعمة اذ النعمة لا تنال الا بسبب مشروع وهذا تناقض ظاهر
فقال نحن لا نقول في الغصب بانه يثبت الملك مقصودا به كما يثبت بالبيع والهبة وكما يثبت الحل بالنكاح بل يثبت الملك شرطا
لكذا وبيانه ان الضمان الواجب بالغصب بدل العين عندنا لا بدل اليد كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تعالى لان الضمان انما يجب
بمقابلة ما هو المقصود ومقصود صاحب الدراهم مثلا عين الدراهم لا استيلاء كيسه ويده وانما يجب بطريق الجبر بالاتفاق
حتى لو غصبت جماعة عينا وهلكت في ايديهم تجب عليهم قيمة واحدة لحصول الجبر بها فالجبر يستدعي الفوات لا محالة لان الفائت هو الذي
يجبر دون القائم فكان من ضرورة القضاء بقيمة العين عدم ملكه في العين لتكون جبرا لما فات ولئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك
واحد ليتحقق المماثلة التي هي شرط ضمان العدوان وما لا يمكن اثباته الا بشرط فاذا وجبت الحاجة الى اثباته يقدم شرطه عليه لا محالة عند
وقوع الحاجة الى اثباته كما في قوله اعتق عبدك عني على الف درهم فاعتقه يقدم التمليك على نفوذ العتق بضرورة كونه شرطا
في المحل لان يكون قوله اعتقه عني سببا للتمليك مقصودا وتبين بما ذكرنا انه يثبت بالعدوان المحض ما هو حسن مشروع وهو القضاء
بالقيمة جبرا لحق في الفائت ثم انعدام الملك في العين لما كان من شرط هذا الشرع ثبت به ليكون حسنا بحسنه ومع الامر بايجاب البدل وان
ان لم يثبت شرط لعدم وهو عدم ملك الاصل اذ لو كان الشرط مما يثبت بالائتمار به مقتضى كالامر بالاعتاق صح وان لم يثبت ملك العبد لانه انما
يثبت بمقتضى الائتمار به فاذا اعتق يثبت الملك بالشراء اولا ثم العتق كما لو صرح بالشراء ثم امر بالاعتاق فكذا هنا يزول ملك الاصل اولا مقتضيا
ثم يترتب عليه ملك البدل كما لو اتى بما ينص على الازالة من زمان بيع وتبين ان الغصب موجب للملك في البدلين كالبيع الا انه يثبت
اقتضاء والشراء نصا وشرط الشيء تابع له لانه يثبت لتصحيح الغير لا انه يثبت مقصودا بنفسه ولهذا يثبت بثبوت المشروط ويسقط بسقوطه كالطهارة للصلاة فصار
ثبوت الملك للغاصب الذي هو شرط حسنا بحسن الحكم الشرعي الذي هو مشروط وهو الضمان الذي هو قيمة ان لو ثبت الملك للغاصب مقصودا بالغصب لالزم

غصب المدبر حيث لا يوجب الملك فيه للغاصب وان ادى الضمان لانا نقول هذا العذر عن تملك المغصوب منه بعد تقرر حقه في القيمة
تحقيقا للشرط المشروع وهو الضمان ولهذا لو لم يظهر المدبر بعد ذلك فظهر له كسب كان للغاصب دون المغصوب منه ولكن لا يدخل في
ملك الغاصب صيانة لحق المدبر فان حق العتق يثبت له بالتدبير والملك في المدبر يحتمل الزوال ولكن لا يحتمل الانتقال والزوال كاف
لتحقيق الشرط فيثبت هذا القدر ونظيره الوقف فانه يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه او نقول القيمة في المدبر
ليست ببدل عن العين الا ان ما هو شرطه وهو عدم الملك في العين متعذر في المدبر فيجعل خلفا عن النقصان الذي حل بيده ولكن
عند الضرورة ففي كل محل امكن ايجاد الشرط فيه لا يتحقق الضرورة فيجعل بدلا عن العين واذا تعذر ايجاد الشرط فيه يجعل خلفا عن النقصان
الذي حل بيده **قوله** وكذلك الزنا لا يوجب المصاهرة اصلا بنفسه انما هو سبب للماء والماء سبب للولد اي كما ان الغصب
لا يوجب الملك بنفسه قصدا لا يوجب الزنا حرمة المصاهرة بنفسه اصلا يعني لم لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا من حيث كونه زنا
لكن جعلناه موجبا لهذه الحرمة من انه سبب للماء كالوطي الحلال والماء سبب لوجود الولد الذي هو المستحق لحكم الامهات
الحرمات وبيانه ان اصل هذه الحرمة في الوطي الحلال ليس لثبوت الملك ولكن لمعنى البعضية وهو ان ماء الرجل يختلط بماء المرأة في الرحم
ليصير انسانا واحدا ويثبت له حكم الانسان يعتق ويوصى له ويورث وبين الواطي وبينهما البعضية وكذا بين الموطوءة وهذا الماء
فيصير بعضها مختلطا ببعضه فيثبت حكم البعضية التي بينها وبين امهاتها والبعضية التي بين الواطي وابائه لذلك الماء وهو بعضهما
واذا ثبتت للماء وهو بعضهما تعدت البعضية اليهما ثم لما صار هذا الماء انسانا استحق سائر الكرامات البشرية ومن جملتها حرمة
المحارم فثبتت الحرمة في حقه للبعضية اعني تحرم عليه امهات الموطوءة وبناتها واباء الواطي وابناؤه للبعضية الحقيقية التي بينه
بينهم ثم تتعدى منه هذه الحرمة الى الطرفين لتعدي البعضية منه اليهما اي تتعدى حرمة اباء الواطي وابنائه من الولد الى المرأة
وحرمة امهات الموطوءة وبناتها الى الرجل لصيرورة كل واحد من الرجل والمرأة بعضا للاخر بواسطة ان جزء كل منهما
او الولد بكماله مضاف اليهما وجزء ما صار جزءا منه لانه مضاف اليه بتمامه ايضا فصار الولد على هذا التحقيق سببا لثبوت الحرمة
بينهما بالبعضية التي تحدث بينهما بواسطته حكما والى ما ذكرنا اشار عمر رضي الله عنه في تعليل عدم جواز بيع امهات الاولاد بقوله كيف
تبيعونهن وقد اختلطت لحومكم بلحومهن ودماؤكم بدمائهن ثم اقيم الوطي مقام الولد لان الوقوف على حقيقة العلوق متعذر لانه
هو سبب ظاهر مفض اليه فاقيم مقامه وجعل الولد كالحاصل تقديرا احتياطا كما في الوطي الحلال فثبت الحكم بهذا الوطي الحرام لانه مفض
من غير تفاوت بينهما في الافضاء اليه فيجوز ان يقوم مقامه في اثبات الحرمة ايضا فكان ينبغي ان تثبت الحرمة بين الواطي والموطوءة
لما بينا ان كل واحد منهما صار بعضا للاخر والاستمتاع بالبعض حرام لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون ولقوله
عليه السلام ناكح اليد ملعون الا انا تركناه في حق الموطوءة ضرورة اقامة النسل كما سقط حقيقة البعضية في حق ادم عليه السلام
لهذا المعنى حتى حلت حواء له وقد خلقت منه حقيقة فصارت بعضه ثم هذه البعضية لا تختلف بالحل والحرمة فلا يختلف حكم الحرمة
فتبين بما ذكرنا ان هذا الفعل من حيث انه زنا موجب للحد لا يصلح سببا للكرامة ولكنه مع ذلك حرث للولد وهو بمثل حرث
هذا الوجه فيصلح ان يكون سببا للحرمة والكرامة باعتبار انه حرث فتكون هذه الحرمة مضافة اليه لانه موجب الحرث لا الى ما هو محظور
الا ترى ان في جانبها الفعل زنا تام موجب للحد اذا جعلت به [illegible] الحرمة [illegible]

لنسبه ثابتا و يحرم به عليه و يتوقف في رحم الام الى ان تلد و ينقطع الرضاع و ثبوت هذه الاحكام كلها بطريق الكرامة لانه حرث لا لانه
زنا و لذلك ههنا فان قيل فعلى ما ذكرتم يكون الزنا محظورا من وجه مباحا من وجه و هذا قول باطل فانه لو كان كذلك لما
وجب به الحد كما في الجارية المشتركة قلنا هذا الفعل من حيث كونه زنا محظور من كل وجه لكن من حيث كونه سببا للعصمة ليس
بمحظور و يجوز ان يثبت للفعل جهتان احدهما مشروعة و الاخرى محظورة كمن امر بالتحرك الى اليمين و نهى عن التحرك الى اليسار فتحرك
امامه فكان هذا التحرك تركا للتحرك الى اليمين الذي هو واجب و ترك الواجب حرام و تركا للتحرك الى اليسار الذي هو عنه و ترك المنهي عنه
واجب و هذا الترك فعل واحد في ذاته و وصف بالوجوب و الحرمة [illegible] شيئين فكذا ههنا وجوب الحد من حيث كونه زنا و من
هذا الوجه هو محظور من كل وجه و ثبوت وصف آخر لاصل الفعل لا يقدح في الفعل من حيث كونه زنا لانه لا يوجب فيه ملكا و لا شبهة
ملك فلا يوقع خللا فيما هو سبب للحد فيجب الحد و يمكن ان يقال الشرع اعرض عن تلك الشبهة لتعذر الاحتراز عنها **قوله**

والولد هو الاصل في استحقاق المحرمات و لا عصيان و لا عدوان فيه ثم تتعدى منه الى الطرفين و يتعدى الى اسبابه و
ما قام مقام غيره انما يعمل بعلة الاصل الا ترى ان التراب لما قام مقام الماء نظر الى كون الماء مطهرا و سقط التراب فلذلك ههنا

يهدر وصف الزنا بالحرمة لقيامه مقام ما لا يوصف بذلك في ايجاب حرمة المصاهرة اي المحرمات الاربع و هي حرمة امهات
المرأة و حرمة بناتها على الرجل و حرمة ابائه و حرمة ابنائه على المرأة و لا عصيان بالنظر الى حقوق الله تعالى و لا عدوان بالنظر الى
حقوق العباد ايضا في الولد لانه مخلوق بخلق الله تعالى فلا عصيان و لا عدوان في صفة و لهذا استحق هذا الولد جميع كرامات البشر
التي استحقها المخلوق من ماء الرشدة كما ذكرنا ثم تتعدى اي المحرمات المذكورة منه اي من الولد الى الطرفين اي طرفيه و هما الاب
و الام لا غير لان حرمة امهات الموطوءة و بناتها لا تتعدى منه الا الى الاب و كذلك حرمة اباء الواطي و ابنائه لا تتعدى منه
الا الى الام فلا يستقيم تفسير الاطراف بالابوين و الاجداد و الجدات كما هو مذكور في عامة الشروح فافهم و تتعدى اي السببية ثبوت
هذه الحرمة و هي حرمة المصاهرة و الضمير المستكن راجع الى المفهوم لا الى المذكور و لا يجوز ان يكون راجعا الى ما رجع اليه
الضمير المتمكن في تتعدى الاول لان الحرمة لا تتعدى الى الاسباب و لهذا اعيد لفظة تتعدى و الا لكان يكفيه ان
يقول و الى اسبابه اي اسباب الولد من النكاح و الوطي و التقبيل و اللمس بشهوة عندنا خلافا للشافعي رحمة الله عليه
و النظر الى الفرج بشهوة خلافا له و لابن ابي ليلى رحمة الله عليه و ما قام مقام غيره فانما يعمل بعلة الاصل اي
بالمعنى الذي يعمل الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه و صلاحية الحكم بل ينظر في ذلك الى صلاحية الاصل كالنوم
و التقاء الختانين و السفر لما اقيمت مقام خروج النجاسة و خروج المني و المشقة عملت عملها من غير نظر الى اوصاف
نفسها و صلاحيتها للحكم و كالتراب لما اقيم مقام الماء في الماء لافادة التطهير نظر الى صلاحية الماء للتطهير و لم يلتفت
الى وصف التراب التي هو تلويث فكذلك ههنا اقيم الزنا مقام الولد بمعنى السببية فاخذ حكم الولد و اهدر وصف الزنا بالحرمة لانه
مع هذه الصفة سبب صالح للولد و لهذا اقيم مقامه و الولد لا يوصف بالحرمة و القبح لما ذكرنا و ما روي انه عليه السلام قال
ولد الزنا شر الثلاثة فذلك في مولود خاص لا انه شاء ان ولد الزنا قد يكون اصلح و منفعة اعود الى الناس من [illegible] ولد الرشدة
كذا في الطريقة صدر الحاج قطب الدين القنطري رحمة الله عليه لقيامه اي الزنا مقام ما لا يوصف و هو الولد بذلك

[illegible]

اى بوصف الحرمة فى ايجاب حرمة المصاهرة اى قياسه مقام الولد وابد وصف الحرمة فى حق هذا الحكم خاصة لا فى حق سقوط الحد ه

فصل فى حكم الامر والنهى فى ضد ما نسبا اليه اختلف العلماء فى ذلك والمختار عندنا انه الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده لان

يكون موجبا له او دليلا عليه لانه ساكت عن غيره ولكنه تثبت حرمة الضد ضرورة حكم الامر والثابت بهذا الطريق يكون ثابتا

بطريق الاقتضاء دون الدلالة يعنى ضد المامور به والمنهى عنه فان طلب الفعل فى قولك تحرك منسوب الى التحرك وضده السكون وطلب الامتناع فى قولك لا تسكن منسوب الى السكون وضده التحرك فاذا قيل تحرك هل له اثر فى المنع من السكون حتى كان بمنزلة قوله لا تسكن واذا قيل لا تسكن بل له اثر فى طلب الحركة حتى كان بمنزلة قوله تحرك فهو محل الخلاف وهذا الفصل لبيانه اختلف العلماء ره يعنى الذين قالوا ان موجب الامر الوجوب فى ذلك اى فى حكم الامر والنهى فى ضد ما نسبا اليه اذا لم يقصد بامر او نهى فذهب عامة العلماء ره من اصحابنا واصحاب الشافعى رحمة الله عليه واصحاب الحديث الى ان الامر بالشئ نهى عن ضده ان كان له ضد واحد كالامر بالايمان نهى عن الكفر وان كان له اضداد كالامر بالقيام فان له اضدادا من القعود والركوع والسجود والاضطجاع ونحوها يكون الامر به نهيا عن الاضداد كلها وقال بعضهم يكون نهيا عن واحد منها غير عين وفصل بعضهم بين امر الايجاب والندب فقال امر الايجاب يكون نهيا عن ضد المامور به او اضداده لكونها مانعة عن فعل الواجب وامر الندب لا يكون كذلك فكانت اضداد المندوب غير منهى عنها لا نهى تحريم ولا نهى تنزيه ومن لم يفصل حمل امر الندب نهيا عن ضده نهى ندب حتى يكون الامتناع عن ضد المندوب مندوبا كما يكون فعله مندوبا واما النهى عن الشئ فامر بضده ان كان له ضد واحد بالاتفاق كالنهى عن الكفر يكون امرا بالايمان والنهى عن الحركة يكون امرا بالسكون واذا كان له اضداد فعند بعض اصحابنا وبعض اصحاب الحديث يكون امرا بالاضداد كلها كما فى جانب الامر وعند عامة اصحاب الحديث ره لا يكون امرا بجميع الاضداد ثم عند بعضهم لا يكون امرا بشئ منها وعند بعضهم يكون امرا بواحد من الاضداد غير عين وهذا بيان اختلاف من اهل السنة فاما المعتزلة فقد اتفقوا على ان عين الامر لا يكون نهيا عن ضد المامور به وكذا النهى عن الشئ لا يكون امرا بضد المنهى عنه لكنهم اختلفوا فى ان كل واحد منهما هل يوجب حكما فى ضد ما اضيف اليه فذهب ابو هاشم ومن تابعه من متاخرى المعتزلة الى انه لا حكم له فى ضده اصلا بل هو مسكوت عنه واليه ذهب الغزالى وامام الحرمين من اصحاب الشافعى رحمهم الله وذهب بعضهم منهم عبد الجبار وابو الحسين رحمهما الله الى ان الامر يوجب حرمة ضده فقال بعضهم يدل على حرمة ضده وقال بعضهم يقتضى حرمة ضده هكذا ذكر صاحب الميزان وغيره وقال بعض الفقهاء يدل على كراهة ضده وذكر المصنف انه يقتضى كراهة ضده وهو المختار للقاضى الامام ابى زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام ره ومن تابعهم من المتاخرين ثم ذكر صاحب القواطع ان المسئلة مصورة فيما اذا كان الامر يوجب تحصيل المامور به على الفور فاما اذا كان الامر على التراخى فلا تظهر المسئلة بهذا الظهور وهكذا ذكر شمس الائمة وابو اليسر وذكر عبد القاهر البغدادى ره ان الامر بالشئ انما يكون نهيا عن ضده اذا كان المامور به مضيق الوجوب بلا بدل وتخيير كالصوم فاما اذا لم يكن كذلك فلا يكون نهيا عن ضده كالكفارات واحدة منها واجبة مامور بها غير منهى عن تركها لجواز تركها الى غيرها واحتجت العامة ره

بان الامر يوجب الائتمار بابلغ الوجوه فكان من ضرورته حرمة الترك الذي هو ضده والحرمة حكم النهي فكان موجبا للنهي
عن ضده بحكمه ويستوي في ذلك ما يكون له ضد واحد وما يكون له اضداد الا انه باي ضد اشتغل يفوت ما هو المطلوب
الا ترى انه لو قال لغيره اخرج من هذه الدار الساعة سواء اشتغل بالقعود فيها او بالاضطجاع او بالقيام يفوت المطلوب
وهو الخروج فاما النهي فلاعدام المنهي عنه بابلغ الوجوه فان كان له ضد واحد لا يمكن اعدام المنهي عنه الا باتيان ضده
فيكون النهي حينئذ امرا بضده وان كان له اضداد لا يمكن ان يجعل امرا بجميع الاضداد لان الامر بالضد انما ثبت ضرورة
النهي وانما ترتفع ثبوت الامر بضد واحد فلا يجعل امرا بجميع الاضداد ثم قال بعضهم اذا لم يجعل امرا بجميع الاضداد لا يمكن اثبات
الامر بضد واحد ايضا لان بعض الاضداد ليس باولى من البعض فلا يثبت بخلاف جانب الامر لان الاتيان بالمامور
لا يمكن الا بترك جميع الاضداد وترك جميع الاضداد متصور فان ترك افعال كثيرة في ساعة واحدة من شخص واحد متصور
اما هٰهنا فيمكن تحقيق حكم النهي باثبات ضد واحد فان الاتيان بافعال شتى لا يتصور من واحد في ساعة واحدة وانما لا يتصور
الاتيان بفعل واحد ولكن ذلك الفعل غير متعين فلم يجعله امرا به ايضا يوضح الفرق بينهما ان التصريح بالاباحة لا يستقيم مع التصريح
بالنهي فيما له ضد واحد فانه لو قال نهيتك عن التحرك وابحت لك السكون او انت مخير في السكون كان كلاما مختلا لان
موجب النهي تحريم المنهي عنه وذلك يوجب حرمة الاشتغال بالضد والاباحة والتخيير ينافيانه فاما اذا كان للمنهي عنه اضداد
فيستقيم التصريح بالاباحة في جميع الاضداد بان يقول لا تسكن وابحت لك التحرك من اي جهة شئت او تقول لا تقم وابحت لك
ما شئت من القعود والاضطجاع وكذا وكذا فثبت انه لا موجب لهذا النهي في شيء من الاضداد وقال بعضهم يجعل امرا بواحد
من الاضداد غير عين لان النهي لما اقتضى امرا بضده ضرورة تحقيق حكم النهي ولا يمكن تحقيقه الا بترك المنهي عنه
فلا حد ثبت الامر بضد واحد غير عين والامر قد يثبت في المجهول كما في واحد انواع الكفارة واحتجت المعتزلة بان كل واحد
من الامر والنهي بخلاف الآخر صيغة وهو ظاهر ومعنى لان الامر للطلب والنهي للمنع فلو كان الامر بالشيء نهيا عن ضده
وبالعكس لصار الامر نهيا والنهي امرا وهو محال وبان كل واحد منهما ساكت عن غيره والسكوت في مثل هذا الموضع
لا يصح دليلا الا ترى ان الامر بالشيء وضع للطلب ولا دلالة على ثبوت موجبه وهو الطلب فيما لم يتناوله الا
بطريق التعليل لانه ساكت عنه فلان لا يكون دليلا على ثبوت ما لم يوضع له وهو التحريم فيما لم يتناوله كان
اولى وذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله تعالى عليه في التبصرة ان عندنا الامر بالشيء نهي عن ضده
وعلى القلب لان كلام الله تعالى عندنا واحد وهو بنفسه امر بما امر ونهي عما نهي فكان ما هو الامر بالشيء
نهيا عن ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله تعالى هذه العبارات والامر صيغة مخصوصة
وكذا النهي فلا يتصور كون الامر نهيا ولا كون النهي امرا ولا شك ان ضد المامور به منهي عنه وضد المنهي عنه
مامور به فاختلفت عباراتهم وزعم بعضهم ان الامر بالشيء يدل على النهي عن ضده وعلى العكس
وزعم بعضهم ان الامر بالشيء يقتضي نهيا عن ضده وعلى القلب ومنهم من يطلق ما يتفق له من اللفظ
ولا يفرق بين لفظ الدلالة ولفظ الاقتضاء وتمسك من قال منهم الامر بالشيء يوجب حرمة

حرمة ضده بما تمسكت به العامة الا انه قال لما لم يكن جعل الامر نهيا والنهي امرا صيغة جعل كل واحد منهما موجبا في ضده ما اضيف اليه من المامور به او النهي عنه ضد ما اوجبه فيما اضيف اليه ضرورة تحقق حكمه كالنكاح اوجب الحل في حق الزوج بصيغته والحرمة في حق الغير بحكمه دون صيغته ومن اختار لفظ الدلالة قال لما لم يمكن بد من القول بحرمة الضد ولم يمكن اضافتها الى الصيغة جعلت ثابتة بطريق الدلالة اذ النصية تدل على الحرمة وان لم تكن هي من موجباتها كالنهي عن التافيف يدل على حرمة الضرب وان لم تكن هي من موجبات لفظ التافيف ومن اختار لفظ الكراهة دون الحرمة قال يثبت بهذا النوع من النهي وهو النهي الثابت في ضمن الامر اقل مما يثبت به اذا ورد مقصودا لان الثابت ضرورة للغير لا يكون مثل الثابت بنفسه مقصودا فكان هذا النهي بمنزلة نهي ورد لمعنى في غير المنهي عنه فيثبت به الكراهة دون الحرمة ووجه ما اختاره الشيخ في الكتاب ما اشار اليه ان النهي الثابت بالامر ثابتة بطريق الضرورة والاقتضاء لان طلب الوجود بالامر تقتضي طلب انتفاء ضده فكان ينبغي ان تثبت الحرمة في الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة تندفع باثبات الكراهة فلا تثبت الحرمة فلذلك قلنا ان الامر تقتضي كراهة الضد لانه يوجبها او يدل عليها لان الثابت بالدلالة مثل الثابت بالنص او اقوى منه وليس المراد بالاقتضاء ههنا جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه بل المراد به انه ثابت بطريق الضرورة غير مقصود كما ان المقتضي ثابت بطريق الضرورة فكان شبيها بمقتضيات الشرع من حيث ان كل واحد منهما ثابت بضرورة فلذلك ثبت موجب النهي والامر ههنا بقدر ما تندفع به الضرورة وهو الكراهة والترغيب كما يجعل المقتضي مذكورا بقدر ما تندفع به الضرورة وهو صحة الكلام وذكر الشيخ ابو المعين في التبصرة في مسئلة الاستطاعة ان بعض المتاخرين من اهل ديارنا ذكر ان الامر بالشي تقتضي كراهة ضده ولا اقول انه نهي عن ضده ولا انه يدل ولست ادري ماذا كان رايه ان توجه الوعيد على تارك المامور به لارتكابه ضد المنهي عنه وهو الترك الذي هو فعل كما هو مذهب جميع اهل القبلة ام لانعدام ما امر به من غير فعل ارتكبه كما هو مذهب ابي هاشم فان كان الوعيد متوجها لانعدام المامور لا لكونه مرتكبا كما هو مذهب ابي هاشم فاي حاجة الى اثبات الكراهة في الضد والوعيد بدونه متوجه وان لم يكن به لتوجه الوعيد من فعل محظور ارتكبه وذلك فعل الترك فكيف حرمه يتوجه كل الوعيد لتارك الفرائض وثبوت العقوبة ولو لم تنفده التدبير رحمته لمباشرة فعل مكروه ليس بمتناهي عنه ولا محظور وهذا مما يأباه جميع اهل العلم واليه اشار صاحب الميزان ايضا فقال وما قال بعض المشائخ انه تقتضي كراهة ضده فهو خلاف الرواية فان ترك صلوة الفرض والامتناع عن تحصيله حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب على فعله واجيب عنه بان الضد انما يجعل مكروها اذا لم يكن الاشتغال به مفوتا للمامور به فاذا تضمن الاشتغال به تفوته لا محالة فحينئذ يحرم بالنظر الى التفويت ويصير سببا لتوجه الوعيد واستحقاق العقوبة وان كان في ذاته مباحا كصوم يوم النحر حرام وسبب للعقوبة باعتبار ترك الاجابة ومباح بل عبادة وسبب لنيل الثواب باعتبار قهر النفس على ما عرف وكونه حراما لغيره لا يمنع استحقاق العقوبة كاكل مال الغير قوله وفائدة هذا الاصل ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث انه يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام ليس بنهي عن القعود اصلا حتى اذا قعد ثم قام لا تفسد صلوته ولكنه يكره وهو ما ذكرنا ان الامر بالشي تقتضي كراهة ضده ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما يثبت التحريم ضرورة على ما بينا لم يعتبر اي لم يجعل التحريم في الضد ثابتا الا من حيث تفويت الامر اي المامور به يعني انما يجعل التحريم ثابتا في الضد اذا ادى الاشتغال به الى فوات المامور به فحينئذ يحرم لان تفويت المامور به حرام فاذا لم يفوته اي لم يفوت الاشتغال بالضد المامور به كان الاشتغال بالضد مكروها لا حراما كالامر بالقيام يعني في الصلاة

ليس نهي عن القعود لطريق الاصالة والقصد حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود ولانه لم يفت به ما هو الواجب بالامر ولكنه اي القعود يكره لان الامر بالقيام اقتضى كراهته ثم سياق هذا الكلام يشير الى ما ذهب اليه العامة في التحقيق لانهم نبهوا حرمة الضد على فوات المامور به ايضا كما بناه الشيخ رحمه الله فلا يظهر الخلاف بينهم الا في الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق مثل الصوم فيفوت المامور به بالاشتغال بضده في اي جزء حصل من اجزاء الوقت فيحرم بالاتفاق والواجب الموسع مثل الصلوة على التراخي بالاتفاق فلا يحرم الضد الا عند تضييق الوقت لان التفويت لا يتحقق قبله ويكون مكروها على ما اختاره الشيخ في رواية وينبغي ان لا يكون مكروها اذا لم يكن التاخير مكروها لعدم تاديته الى ما هو حرام او مكروه فاما الامر المطلق فعلى التراخي عندنا كالموسع وعلى الفور عند بعضهم كالمضيق فلا يحرم الضد عندنا لعدم التفويت ويكره على ما اختاره الشيخ رحمه الله فكان ينبغي ان يكون الكراهة على تقدير كراهة التاخير كما قلت وعند بعضهم يحرم الضد لفوات المامور به والخلاف في التحقيق راجع الى ان الامر المطلق على التراخي ام على الفور ولم ينكشف لي سر هذه المسئلة قال صاحب الميزان هذا فصل مشكل

قوله وعلى هذا القول يحتمل ان يكون النهي مقتضيا في ضده اثبات سنة تكون في القوة كالواجب ولهذا قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء وهو ان الامر يقتضي كراهة ضده يحتمل ان يكون النهي مقتضيا في ضده اي ضد المنهي عنه اثبات سنة يكون في القوة كالواجب لان النهي الثابت في ضمن الامر لما اقتضى الكراهة التي هي ادنى من الحرمة بدرجة وجب ان يقتضي الامر الثابت في ضمن النهي سنية الضد التي هي ادنى من الواجب بدرجة اعتبارا لاحدهما بالاخر ولم يرد بالسنة ما هو المصطلح بين الفقهاء وهو ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم لان ذلك لا يثبت الا بالنقل وانما اراد به ترغيبا يكون قريبا الى الوجوب وانما قال يحتمل هذا لانه لم ينقل هذا القول نصا عن السلف ولكن القياس اقتضى ذلك قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في التقويم اني لم اقف على اقوال الناس في حكم النهي على الاستقصاء كما وقفت على حكم الامر ولكنه ضد الامر فيحتمل ان يكون للناس فيه اقوال على حسب اقوالهم في الامر ولهذا اي ولان النهي يقتضي سنية الضد قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط بقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل ولا القلنسوة ولا الخفين الا ان لا يجد النعلين فيقطع ما اسفل من الكعبين رواه ابن عمر رضي الله عنهما كان من السنة لبس الازار والرداء اي كان لبسهما مرغوبا فيه بهذا النهي لانه لما نهي عن لبس المخيط كان مامورا بلبس غير المخيط اقتضاء فيثبت بهذا الامر سنية لبس الازار والرداء لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن غير المخيط

فصل في بيان اسباب الشرائع اعلم ان اصل الدين وفروعه مشروعة باسباب جعلها الشرع اسبابها اي بيان الطرق التي تعرف بها المشروعات وتثبت بها قال عامة اصحابنا رحمهم الله وبعض اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين ان لاحكام الشرع اسبابا تضاف اليها والموجب للحكم في الحقيقة والشارع له هو الله تعالى دون السبب لان الايجاب الى الشرع دون غيره وهو اختيار الشيخ ابي منصور رح وقال جمهور الاشعرية للعقوبات وحقوق العباد اسباب يضاف وجوبها اليها فاما العبادات فلا يضاف وجوبها الا الى ايجاب الله تعالى وخطابه وانكر بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكم في المنصوص عليه يثبت بظاهر النص وفي غير المنصوص عليه يتعلق بالوصف الذي جعل علة ويكون ذلك امارة لثبوت الحكم في الفرع بايجاب الله تعالى واثباته متمسكين في ذلك بان الموجب للاحكام والشارع لها هو الله تعالى كما ان الموجب للاشياء المحسوسة وخالقها هو الله تعالى وصفة الايجاب صفة خاصة لا يجوز اضافتها الى غيره كصفة التخليق فكان في اضافة الايجاب الى الاسباب قطعه عن الله تعالى وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض اوصاف النص علامة وامارة على الاحكام

في الفروع فيقال اسباب موجبة او علل موجبة مجازا لظهور احكام الله تعالى عندها وبان الاسباب كانت موجودة قبل الشرع والاحكام
معها وقد توجد بعد الشرع ايضا بلا احكام في حق المجانين والصبيان وغيرهم ولو كانت عللا للاحكام لما تصور انفكاكها عن الاحكام
كما في العلل العقلية فان الكسر لا يتصور بدون الانكسار والدليل عليه ان العبادات لا تجب على من لم تبلغه الدعوة وهو الذي اسلم
في دار الحرب ولم يهاجر الينا ولو كان الوجوب بالاسباب دون الخطاب لوجبت عليه العبادات لتحقق السبب في حقه واحتج من فرق
بين العبادات وغيرها بان العبادات وجبت لله تعالى على الخصوص فتضاف الى ايجابه لانا ما عرفنا وجوبها الا بالشرع واما العقوبات فتضاف الى الاسباب
لانها جاءت معدلة بكسب العبد فتضاف اليه وبان الواجب في العبادات ليس الا الفعل ووجوبه بالخطاب بالاجماع فلا يمكن اضافته الى
شيء آخر فاما المعاملات فالواجب فيها شيئان المال والفعل فيمكن اضافة وجوب المال الى السبب واضافة وجوب الفعل الى الخطاب
وكذا العقوبات فان الواجب على الجاني ليس الا تسليم النفس وتحمل العقوبة وانما وجب الفعل على الولاة فيجوز ان يضاف ما وجب
عليه الى السبب وما وجب على الولاة الى الخطاب لتوجهه اليهم حيث قيل فاقطعوا ايديهما فاجلدوهم ثمانين جلدة فاجلدوا كل
واحد منهما مائة جلدة فعلى هذا الطريق يجوز ان يضاف العبادات المالية الى الاسباب عندهم ايضا واما العامة فقالوا لان الله
تعالى شرع للعبادات اسبابا يضاف وجوبها اليها والموجب في الحقيقة هو الله تعالى كما شرع لوجوب القصاص والحدود اسبابا
يضاف الوجوب اليها والموجب هو الله تعالى فجعل سبب وجوب القصاص القتل وسبب وجوب الضمان الاتلاف وسبب حل الوطي
النكاح وكذا شرع لوجوب العبادات اسبابا عرفت سببيتها باشارات النصوص ايضا فمن انكر جميع الاسباب وعللها واضاف
الايجاب الى الله تعالى فقد خالف النص والاجماع وصار جبريا خارجا عن مذهب السنة والجماعة ومن انكر البعض واقر بالبعض
فلا وجه له ايضا لانه لما جاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب بالدليل جاز اضافة سائرها الى الاسباب ايضا بالدليل
وقولهم لو اضيف الوجوب الى الاسباب لزم ان لا يكون مضافا الى الله تعالى فاسد لانا نقول لا نجعل الاسباب موجبة بذواتها
اذ الايجاب والالزام لا يتصور الا من مفترض الطاعة لكن السبب ما يكون موصلا الى الحكم وطريقا اليه فاضافة الحكم الى السبب
لا يمنع من اضافته الى غيره فان من قتل انسانا بالسيف يحصل القتل حقيقة بالسيف ثم لا يمنع ذلك من اضافته الى القاتل حتى
وجب القصاص عليه وكذا الشبع يحصل بالطعام والارواء بالماء ثم يضاف ذلك الى المطعم والساقي فكذا هذا وقولهم الاسباب
كانت ولا حكم فاسد لانا نجعلها موجبة بجعل الله تعالى اياها كذلك فلا تكون اسبابا قبل ذلك كاسباب العقوبات
وحقوق العباد كانت موجودة والى ما ذكرنا اشار الشيخ رحمه الله بقوله باسباب جعلها الشرع اسبابا واما الذي
اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فانها لا تجب عليه العبادات قبل بلوغ الخطاب اليه لانه لا وجه الى ايجاب
الاداء في حقه تحقيقا ولا تقديرا اذ لا ثبوت للخطاب في حقه اصلا ولا الى ايجاب القضاء لانه مبني على
الاداء ولان في ايجابها عليه حرجا لاجتماع عبادات كثيرة عليه لطول مدة مقامه في دار الحرب عادة فيسقط عنه
دفعا للحرج والقصير لندرته ملحق بالكثير وسيأتيك باقي الكلام في اثناء التقرير قوله اعلم ان اصل الدين وهو الايمان بالله تعالى
كما هو باسمائه وصفاته وفروعه وهي سائر الاحكام الشرعية والعبادات والمعاملات والكفارات والعقوبات مشروعة هي
ثابتة في الشرع باسباب جعلها الشرع اي الشارع اسبابا لها اي لتلك الفروع والاصل والمراد بالاسباب العلل لانها هي الموجبة

للاحكام ظاهرا لكن المشايخ اختاروا لفظ السبب لانه اعم اهم ولان هذه الاسباب في الحقيقة امارات على ايجاب الشارع الذي هو غيب عنا لا انها
موجبة في الحقيقة بذواتها لان الوجوب حادث فلا بد له من محدث ولا محدث الا الله سبحانه وتعالى لا سيما له ثبوت صفة الاحداث لغيره
الا انه جعل الاسباب امارات على الايجاب تيسيرا على العباد ولكون الايجاب غيبا عنا فيضاف الايجاب اليها مجازا لا حقيقة **قوله** كالحج بالبيت
سبب وجوب الحج البيت لانه يضاف الى البيت في الشرع قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت والاضافة من دلائل السببية على ما بيّنه
قال ابو اليسر ان للبيت حرمة شرعا فيجوز ان يصير سببا للزيارة شرعا فان المكان المحترم قد يزار تعظيما له واحتراما الا ان احترامه لله تعالى فيكون زيارته تعظيما
لله تعالى لا له واما الوقت فشرط جواز الاداء لعدم صحة الاداء بدونه وليس بسبب بدليل انه لا ينسب اليه ولا يتكرر الحج بتكرره وتوقف
صحة الاداء عليه مع انتفاء تكرر الوجوب بتكرره دليل الشرطية ولا يقال اشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة والاداء
غير جائز في اول شوال فكيف يقال انه شرط الاداء ولما لم يكن شرط الاداء كان سبب الوجوب اذ لو لم يكن سببا لم يكن اضافة الوقت
اليه مفيدة وقد يقال اشهر الحج كما يقال وقت الصلوة فدل انه سبب لانا نقول الوقت شرط الاداء لكن هذه عبادة ذات اركان
شرع اداؤها متفرقا منقسما على الامكنة والازمنة واختص كل ركن بوقت معين كما اختص بمكان مخصوص فلم يجز قبل وقته الخاص كما لا يجوز
في غير مكانه فلذلك لم يجز طواف الزيارة يوم عرفة مع انه وقت اداء الركن الاعظم وهو الوقوف ولم يجز رمي اليوم الثاني في اليوم
الاول ولا قبل الزوال حتى ان ما كان منها غير موقت بوقت خاص يتأدى في جميع وقت الحج كالسعي فان من طاف وسعى في
رمضان لم يكن سعيه معتدا به من سعي الحج حتى اذا طاف للزيارة يوم النحر يلزمه السعي ولو كان طاف وسعى في شوال كان سعيه معتدا به
حتى لم يلزمه اعادته يوم النحر لان السعي غير موقت بوقت خاص فجاز اداؤه في جميع اشهر الحج **قوله** والصوم بالشهر والصلوة باوقاتها وتعلقهما
باسبابها اي صوم شهر رمضان مشروع اي واجب بشهر رمضان فاللام للعهد فيهما اتفق المتأخرون من مشايخنا مثل القاضي الامام
ابي زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام ابي اليسر ومن تابعهم رحمهم الله على ان سبب وجوب الصوم الشهر لانه يضاف
اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخول الشهر ولا يصح قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب الامام شمس الائمة السرخسي رح الى ان السبب مطلق
شهود الشهر حتى استوت في السببية الايام والليالي متمسكا بان الشهر اسم لجزء من الزمان يشتمل على الايام والليالي وانما جعله الشرع سببا
لاظهار فضيلة هذا الوقت وهي ثابتة للايام والليالي جميعا والدليل عليه ان من كان مفيقا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح
ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم يتقرر السبب في حقه بما شهد من الشهر في حال الافاقة لم يلزمه القضاء وكذا المجنون
اذا افاق في ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ثم افاق بعد مضي الشهر يلزمه القضاء وكذا نية اداء الفرض تصح بعد وجود الليلة الا
بغروب الشمس قبل ان يصبح ومعلوم ان نية اداء الفرض قبل تقرر سبب الوجوب لا تصح الا ترى انه لو نوى قبل غروب الشمس لا تصح
نيته ويؤيده قوله عليه السلام صوموا لرؤيته فانه نظير قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وذهب القاضي الامام ابو زيد رح
وفخر الاسلام وصدر الاسلام الى ان سبب وجوب الصوم الايام دون الليالي فالجزء الذي لا يتجزى من اول كل يوم سبب
لصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع اليوم مقارنا له لان الواجب في الشهر اشياء متغايرة اذ صوم كل يوم عبادة على حدة غير متعلق
بغيره لاختصاصه بشرائط وجوده وانفراده بالارتفاع عند طرو الناقض كالصلوات في اوقاتها بل التفرق في الصيامات
اكثر منه في الصلوات باعتبار ان اداء الظهر لا يجوز في وقت الفجر ويفوت بمجي وقت العصر قبل اداء الظهر وهذا المعنى فيما نحن فيه

موجودة وزيادة وهي ان بين كل يومين وقتا لا يصلح للصوم اداء ولا قضاء ولا نفلا فكان كل عبادة متعلقا بالسبب على حدة وذلك بالنطق
الذي تلونا ولان الله تعالى اذا جعل وقتا سببا للعبادة فذلك بيان شرف ذلك الوقت لحق تلك العبادة والعبادة في الاداء دون الايجاب
فانه صنع الله تعالى فلم يستقم الوقت الثاني للاداء شرعا سببا للوجوب فعلم ان الاسباب هي الايام دون الليالي والجواب عن كلام شمس الائمة
رحمه الله ان شرف الليالي باعتبار شرعية الصوم في ايامها وكان شرفها تابعا لشرف الايام او شرفها باعتبار انها اوقات لقيام فيها
وكلامنا في شرف يحصل باعتبار السببية وذلك بان يكون محلا للاداء بسببه واما عدم سقوط الصوم عن المجنون الذي لم يستغرق
الا في جزء من الكلية فلانه اهل للوجوب مع الجنون الا ان الشرع اسقط عنه عند تضاعف الواجبات دفعا للحرج واعتبر الحرج في
حق الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر ولم يوجد واما جواز النية في الليل فباعتبار ان الليل جعل تابعا لليوم في حق هذا الحكم ضرورة
تعذر اقتران النية باول اجزاء الصوم الذي هو شرط فاقيمت النية في الليل مقام النية المقترنة باول الصوم ولا ضرورة فيما نحن
فيه قوله والصلوة باوقاتها سبب وجوب الصلوة المفروضة اوقاتها التي شرعت فيها بدليل انها تنسب اليها فيقال صلوة الفجر وصلوة
الظهر وانها تتكرر بتكرر الاوقات وهما من امارات السببية والعقوبات باسبابها سبب العقوبات الجنايات التي تضاف اليها مثل حد الزنا
وحد الشرب وحد السرقة وحد القذف فانها شرعت جزاء على الجنايات فكانت الجنايات هي المؤثرة في ايجابها فكانت اسبابا لها قوله والكفارة
التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة بما تضاف اليه من سبب متردد بين الحظر والاباحة سبب وجوب الكفارة ما اضيفت الكفارات اليه من امر
متردد بين حظر واباحة مثل الفطر العمد في رمضان والقتل الخطاء وقتل الصيد في حالة الاحرام واليمين المنعقدة المنتهية بالحنث وذلك
لان الكفارة دائرة بين العبادة والعقوبة لانها تتادى بما هو عبادة محضة كالصوم والاعتاق والصدقة ولانها تكفر الذنب ونحوه
ولهذا سميت كفارة ولن يقع التكفير الا بما هو عبادة ولهذا كانت النية فيها شرطا وفوض اداؤها الى من وجبت عليه ليؤديها
باختياره تحقيقا لمعنى العبادة فان العبادة فعل يباشره العبد باختياره لله تعالى فكان في ادائها معنى العبادة ولكنها لم
تجب الا اجزية على افعال توجد من العبد فيها معنى الحظر كالحدود ولم تجب مبتدأة على وجه التعظيم لله تعالى كما وجبت العبادات
فكان في ايجابها معنى العقوبة اذ العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب المحظور الذي يستحق المأثم به واذا كانت مترددة
بين الامرين وجب ان يكون سببها مشتملا على صفتي الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى
العقوبة مضافا الى صفة الحظر لان الاثر ابدا انما يكون على وفق المؤثر ولذلك لا يصلح المحظور المحض كالقتل العمد واليمين الغموس
سببا لها كما لا يصلح المباح المحض كالقتل بحق واليمين المعقودة قبل الحنث سببا لها ثم الافطار عمدا مباح من حيث انه يلاقي
فعل نفسه الذي هو مملوك له ومحظور من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة ولا يلزم عليه الكفارة بالزنا وشرب الخمر
لان الزنا وشرب الخمر ليسا بسببين للكفارة بدليل انه لو كان ناسيا لصومه لا يجب الكفارة وانما الموجب للكفارة الفطر وقد
بينا ان الافطار من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له تمكنت فيه جهة الاباحة ولا تفاوت في تحقيق هذه الجهة بين
ان يكون الافطار بالزنا او شرب الخمر او بوقاع الاهل وشرب الماء ولم يعتبر هذه الشبهة في سقوط الحد لان الشبهة الدارئة
للحد هي التي تورث خللا في حرمة الزنا وشرب الخمر وهي ليست بهذه المثابة ولان الصوم لما لم يكن حقا مسلما الى صاحب الحق
تماما وقت الجناية اذ الجناية بالافطار لا تتصور بعد التمام كان الافطار قاصرا في كونه جناية فيتمكن باعتبار القصور شبهة

اباحة فيه من هذا الوجه وان كان حراما في ذاته باعتبار كونه زنا وشرب الخمر قال القاضي الامام ابو زيد في الاسرار اذا زنى في رمضان
فذلك الزنا حرام في نفسه لا لحق الصوم وحرام لغيره وهو الصوم فوجب بكونه حراما في نفسه الحد الذي هو عقوبة وبسبب المعنى الاخر كفارة لانه
لما صار حراما لغيره بالنسبة الى الصوم لا بد من ان يأخذ شبها بالحلال بهذه النسبة من حيث ان الغير لو لم يكن لما كانت هذه الحرمة ثابتة وكالقتل
الخطاء دائر بين الحظر والاباحة ايضا لانه من حيث الصورة رمي الى صيد او الى كافر وهو مباح وباعتبار ترك التثبت وباعتبار المحل هو
محظور لانه اصاب ادميا محترما معصوما فيصلح سببا لها وكذا الاصطياد مباح في الاصل وباعتبار الاحرام محظور فيكون مترددا بين الامرين
وكذا اجتمع في اليمين المعقودة صفتا الحظر والاباحة من وجهين احدهما انها تعظيم الله تعالى وذلك مندوب اليه ولهذا شرعت في بيعة
نصرة الحق فانهم كانوا يحلفون في البيعة مع النبي عليه السلام على انهم لا يتركونه ولا يؤثرون انفسهم على نفسه وعلى هذا كان يحلف في
الجاهلية البعض وهي ايضا منهي عنها لقوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اي بذلة في كل حق وباطل وقوله عز اسمه واحفظوا ايمانكم
اي امتنعوا عن اليمين واحفظوا انفسكم عنها والثاني ان اليمين الصادقة عقد مشروع يحلف بها في الخصومات وتلزمنا شرعا ولو كانت
مباحة الا انها تأخذ معنى الحظر باعتبار الحنث فكانت دائرة بين الامرين فتصلح سببا للكفارة فهذا الوجه يشير الى ان اليمين مع الحنث سبب
والوجه الاول يشير الى ان نفس اليمين سبب والحنث شرط والى كل واحد ذهب فريق من العلماء وعلى هذا الوجه يخرج سائر اسباب الكفارات
قوله والمعاملات تتعلق بالبقاء المقدور بتعاطيها الباء الاولى متعلقة بمشروعة والثانية بالتعلق وكالمعاملات مشروعة بكذا اسبب
شرعية المعاملات تعلق البقاء المقدور اي المحكوم من الله تعالى وهو بقاء العالم والنفس والجنس بتعاطيها اي بمباشرتها من قولك
فلان يتعاطى كذا اي يخوض فيه ويتناوله ولا يقال لما كان البقاء متعلقا بها كانت هي سببا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا
لها لانا نقول وجودها سبب للبقاء ولكن تعلق البقاء بها وافتقاره اليها سبب لشرعيتها وهو امر سابق على شرعيتها فيصلح سببا
لها وبيانه ما ذكره المشائخ الثلاثة القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام رحمهم الله ان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى
قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون ببقاء الجنس وبقاء الجنس بالتناسل وذلك باتيان الذكور الاناث في مواضع الحرث فشرع له طريق
يتأدى به ما قدره الله تعالى من غير ان يتصل به فساد ولا ضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة في المرأة لان في التغالب فسادا
وفي الشركة ضياعا فان الاب متى اشتبه يتعذر ايجاب المؤنة عليه وليس للام قوة كسب الكفايات في اصل الجبلة وكذا لا طريق لبقاء
النفس الى اجله غير اصابة المال بعضهم من بعض وما يحتاج اليه كل نفس لكفايتها لا يكون حاصلا في يدها وانما يتمكن من
تحصيله بالمال فشرع سبب اكتساب المال وسبب اكتساب ما فيه كفاية لكل واحد وهو التجارة عن تراض لما في التغالب
من الفساد والله لا يحب الفساد قوله والايمان بالايات الدالة على حدوث العالم وجوب الايمان بالله تعالى كما هو
باسمائه وصفاته ثابت بايجاب الله تعالى في الحقيقة كسائر الايجابات لكنه في الظاهر منسوب الى حدوث العالم لان ايجابه غيب عنا
فنسب الى سبب ظاهر تمكين الوصول الى معرفة الايجاب بواسطته تيسيرا على العباد وقطعا لشبهة المعاندين اذ لو لم يوضع له سبب
ظاهر ربما انكر المعاند وجوبه ولم يمكن الالزام عليه فوضع السبب الظاهر الزاما للحجة عليه وقطعا للشبهة بالكلية وحدوث العالم
يصلح سببا لوجوبه لانه يدل على الصنعة والحدوث وهي تدل على الصانع ولهذا سمي عالما لانه علم على وجوده ووحدانيته
يستدل به على ان له صانعا موصوفا بصفات الكمال منزها عن النقيصة والزوال واليه اشار عمر رضي الله عنه بقوله العجزة

تدل على البعير وآثار المشي تدل على المسير فهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اما يدلان على الصانع العليم الخبير هذا الذي ذكرنا هو
طريقة القاضي الامام ابي زيد وتابعه فيها عامة المتأخرين فاما المتقدمون من مشائخنا فقالوا سبب وجوب العبادات نعم الله تعالى
على كل واحد من عباده فانه اسدى الى كل واحد منا من انواع النعم ما يقصر العقول عن الوقوف على كميتها فضلا عن القيام بشكرها
واوجب هذه العبادات علينا بازائها ورضي بها شكرا لسوابغ نعمه بفضله وكرمه وان كان بحيث لا يمكن لاحد الخروج عن شكر نعمة وان قلت
مدة عمره وان طالت فالايمان وجبت شكرا لنعمة الوجود وقوة النطق وكمال العقل الذي هو انفس المواهب والصلوة وجبت شكرا لنعمة
الاعضاء السليمة والصوم وجب شكرا لنعمة اقتضاء الشهوات والاستمتاع بها والزكوة وجبت شكرا لنعمة المال والحج وجب شكرا لنعمة البيت
فان الله تعالى لما اضافه الى نفسه كرامة له صار امان الخلق لحرمته فوجبت زيارته اداء لشكر هذه النعمة وتحصيلا للامان من النيران
فثبت ان اسباب هذه العبادات النعم والى هذا الطريق مال صدر الاسلام وصاحب الميزان من المتأخرين قوله وانما الامر لالزام
اداء ما وجب علينا بسببه كالبيع يجب به الثمن ثم يطالب بالاداء رد لقول من قال وجوب هذه العبادات بالخطاب لا غير لان
الوجوب لا يستفاد الا بالامر فقال ليس الامر الا لالزام اداء ما وجب بسببه او هو جواب عما يقال لما ثبت الوجوب بالاسباب
فما فائدة الامر فقال انما ورد الامر لالزام اداء ما وجب علينا بسببه كالبيع يجب به الثمن في ذمة المشتري ثم لا يلزمه
الاداء الا بالطلب فان قيل لا نفهم من وجوب العبادة شيء سوى وجوب الاداء فلما ثبت وجوب الاداء بالخطاب فما الذي
يكون واجبا بسبب الوقت قلنا الواجب بسبب الوقت ما هو المشروع نفلا في غير الوقت الذي هو سبب الوجوب وبيان هذا في
الصوم فانه مشروع نفلا في كل يوم وجد الاداء او لم يوجد وفي رمضان يكون مشروعا واجبا بسبب الوقت سواء وجد الخطاب
بالاداء لوجود شرطه وهو التمكن من الاداء او لم يوجد كذا ذكر شمس الائمة قوله ودلالة هذا الاصل اجماعهم على وجوب الصلوة
على النائم والمجنون والمغمى عليه اذا لم يزد الجنون والاغماء على يوم وليلة اي الدليل على ان نفس الوجوب بالسبب
ووجوب الاداء بالخطاب اجماع الفقهاء على وجوب الصلوة على من لا يصلح للخطاب مثل النائم والمجنون والمغمى عليه اذا لم يزد
الاغماء والجنون على يوم وليلة حتى امروا بالقضاء بعد الانتباه والافاقة والقضاء لا يجب الا بدلا عن الفائت فعرفنا
ان الوجوب في الوقت ثابت في حقهم بالسبب قبل توجه الخطاب اليهم اذ لولا الوجوب لما تصور الفوات والقضاء ولا يقال
ذلك ابتداء عبادة تجب عليهم بعد الانتباه والافاقة بخطاب جديد يتوجه عليهم لانا نقول تجب برعاية شرائط القضاء فيه
كالنية وغيرها ولو كان ذلك ابتداء فرض لما رعيت فيه شرائط القضاء بل كان ذلك اداء في نفسه كالمؤدي في الوقت الا ترى
ان الصلوة متى لم تجب في الوقت لا يجب قضاؤها بعد خروج الوقت كالكافر والصبي والحائض اذا اسلم او بلغ او طهرت بعد
خروج الوقت لا يجب عليهم القضاء لعدم الوجوب في الوقت وحيث وجب ههنا علم مع الوجوب ورعيت شرائط القضاء دل
ان الامر على ما ذكرنا واعلم ان التمسك بالاجماع والالزام به على الخصم انما يستقيم في حق النائم دون المغمى عليه والمجنون
لان الصلوة عند الشافعي رحمه الله لا تجب على المجنون والمغمى عليه اصلا حتى لا يجب عليهما القضاء بعد الافاقة اذا كان
الجنون او الاغماء مستوعبا وقت صلوة واحدة الا اذا كان الكلام مع من انكر سببية الاوقات للعبادات من اصحابنا فحينئذ
يصح التمسك بالاجماع في حق المجنون والمغمى عليه ايضا ويكون المراد من الاجماع اتفاق علمائنا دون جميع العلماء قوله وانما

يعرف السبب بنسبة الحكم اليه وتعلقه به لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون سببا له وانما يضاف الى الشرط مجازا ثم بين الشيخ امارة كون الشيء سببا فقال انما يعرف السبب اي سببية الشيء بنسبة الحكم اي اضافته اليه كقولك صلوة الظهر وصوم الشهر وحج البيت وحد الشرب وكفارة القتل وتعلقه به اي تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بدونه وتيكرر بتكرره لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون الشيء المضاف اليه سببا للمضاف وان يكون الشيء المضاف حادثا بالمضاف اليه كقولك كسب فلان اي حدث بفعله واختياره لان الاضافة لما كانت موضوعة للتمييز كان الاصل فيها الاضافة الى اخص الاشياء به ليحصل التمييز واخص الاشياء بالحكم سببه لانه ثابت به وكانت الاضافة اليه اصلا فاما الشرط فانما يضاف اليه لانه يوجد عنده فشابه العلة من هذا الوجه وكانت الاضافة اليه مجازا والمعتبر هو الحقيقة حتى يقوم دليل المجاز وتحقيقه ان للاضافة التعريف فان المضاف نكرة قبل الاضافة وتتعرف بعدها بالمضاف اليه لان الاضافة توجب الاختصاص والشيء متى اختص في نفسه تعرف فاذا قلت جاءني غلام كان نكرة لشيوعه في الغلمان ولو قلت جاءني غلام زيد صار معرفة لاختصاصه به ثم اختصاص الشيء بغيره قد يكون بمعان فاختصاص الغلام بزيد بمعنى الملك واختصاص الابن بالاب في قولك ابن فلان بمعنى النسب واختصاص اليد بزيد في قولك يد زيد بمعنى الجزئية وقس عليه ثم تعرف الصلوة والصوم باضافتها الى الوقت اما بمعنى السببية بان يكون كل واحد منهما واجبا بما اضيف اليها او بمعنى الشرطية على معنى ان الوجوب يثبت عنده او بمعنى الظرفية باعتبار ان وجود الواجب يحصل في هذا الوقت ثم ترجح معنى السببية على الشرطية والظرفية لان مطلق اضافة الحادث الى شيء يدل على حدوثه به كقولك عبد الله وكفارة القتل وهذا كسب فلان وتركته والوجوب هو الحادث فدل على انه كائن بالوقت قوله وكذا اذا لازمه فيتكرر بتكرره دل انه يضاف اليه دليل قوله وتعلقه به يعني كما ان الاضافة تدل على السببية تدل ملازمة الشيء وتعلقه به وتكرره بتكرره على السببية ايضا لان الامور تضاف الى الاسباب الظاهرة فلما تكرر الحكم بتكرر الشيء دل على انه حادث به اذ هو السبب الظاهر لحدوثه ثم الوجوب فيما نحن فيه امر حادث يتكرر فلا بد له من سبب يضاف اليه وليس ههنا الا الامر والوقت ولا يجوز ان يضاف الى الامر لان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار ولا يحتمله وان تعلق بوقت او بشرط فان من قال لعبده تصدق بدرهم من مالي اذا امسيت او اذا دلكت الشمس لا يقتضي التكرار كما لو قال تصدق من مالي بدرهم مطلقا على ما مر بيانه فتعين ان الوقت هو السبب وان اصل الوجوب مضاف اليه وان تكرره بسبب تكرره كسائر الاحكام المتعلقة بالاسباب مثل الحدود والكفارات فانها تتكرر بتكرر اسبابها قوله وفي صدقة الفطر انما جعلنا الراس سببا والفطر شرطا مع وجود الاضافة اليهما لان وصف المؤنة يرجح الراس في كونه سببا وتكرر الوجوب بتكرر الفطر بمنزلة تكرر وجوب الزكوة بتكرر الحول لان الوصف الذي لاجله كان الراس سببا وهو المونة يتجدد بمضي الزمان كما ان النماء الذي لاجله كان المال سببا لوجوب الزكوة يتجدد بتجدد الحول ويصير السبب بتجدد الوصف بمنزلة المتجدد بنفسه جواب عما يقال لما كانت الاضافة دليل السببية شرعا وفي صدقة الفطر وجدت الاضافة الى الراس كما في قول الشاعر ٥ زكوة رؤس الناس بكرة فطرهم ٭ بقول رسول الله صاع من التمر ٭ ووجدت الاضافة الى الوقت فقيل صدقة الفطر والمراد وقته وكذا تكرر الواجب بتكرر الوقت مع اتحاد الراس كما يتكرر بتكرر الراس مع اتحاد الوقت فلم جعلتم الراس سببا والوقت شرطا ولم تجعلوا الوقت سببا كما جعله الشافعي رحمه الله تعالى مع ان اضافة هذا الواجب الى الوقت اشهر من اضافته الى الراس فقال لما وجدت الاضافة اليهما رجحنا الراس في كونه سببا بوصف المؤنة فان هذه الصدقة وجبت وجوب المؤن فان النبي عليه السلام

اجرا مجرى المؤن في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون اي تحملوا مؤنته والمؤنة عمن وجبت مؤنته عليكم والاصل في وجوب المؤن راس يلي عليه دون
الوقت فان نفقة العبيد والدواب يجب بالراس لا بالوقت اذ الراس هو المحتاج الى المؤنة دون الوقت وكذلك مؤنة الشيء سبب لبقائه
وذلك يتصور في الراس دون الوقت فعرفنا ان الراس سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرط كالاقامة في حق المسافر
واما تكرار الوجوب عند تكرر الوقت مع اتحاد الراس فليس لتكرر الوقت بل لتكرر الراس تقديرا فان الراس لما صار سببا
بوصف المؤنة وهي تتجدد في كل وقت كان الراس بمنزلة المتجدد لتقدير التجدد المؤنة كالنصاب لما صار سببا بوصف النماء صار كالمتجدد عند تجدد
النماء بحولان الحول حتى تكرر وجوب الزكوة بتكرر الحول في نصاب واحد **قوله** وعلى هذا تكرر العشر والخراج مع اتحاد السبب وهو الارض
النامية في العشر حقيقة بالخارج وفي الخارج حكما بالتمكن من الزراعة اي على هذا الطريق الذي ذكرنا ان السبب بتجدد الوصف يصير كالمتجدد
حكما تكرر العشر والخراج مع اتحاد السبب فان سبب كل واحد منهما الارض النامية كما ان السبب للزكوة المال النامي والدليل على سببية
الارض اضافة العشر والخارج اليها يقال عشر الارض وخراج الارض وتوصف الارض بهما كما يقال ارض عشرية وارض خراجية واعتبار
صفة النماء ان العشر اسم لجزء من النماء فلا يمكن ايجابه بدون النماء وان الخراج يسقط اذا اصطلم الزرع آفة ولم يبق من السنة ما يمكن
استغلال الارض فيه فعرفنا ان صفة النماء معتبرة في الارض كما هي معتبرة في مال الزكوة الا ان النماء الحقيقي
اعتبر في العشر لانه مقدر بجزء من الخارج فلا يمكن ايجابه الا بعد تحقق الخارج وفي الخراج اعتبر النماء التقديري بالتمكن من الزراعة
لان الخراج من غير جنس الخارج فلا حاجة الى تعليقه بالنماء الحقيقي بل يكتفي فيه بالنماء التقديري رعاية لجانب المقاتلة ثم ان كل واحد
منهما يتكرر بتكرر النماء مع اتحاد الارض لان الارض يصير كالمتجددة بتجدد النماء تقديرا فكذلك الراس في صدقة الفطر

فصل في العزيمة والرخصة العزيمة في احكام الشرع اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض فالرخصة اسم لما بني على اعذار
العباد والعزيمة في اللغة القصد المؤكد يقال عزمت على كذا عزما وعزيمة اذا اردت فعله وقطعت عليه ولهذا كان قوله
اعزم ان لا افعل كذا او ان افعل كذا يمينا لان توكيده يصيره يمينا ويقال عزمت عليه اي اقسمت عليه والرخصة في
اللغة اليسر والسهولة ومنه رخص الشيء رخصا اذا تيسرت اصابته وفي الشريعة العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام كما ذكر
في الكتاب والمراد به ما ثبت ابتداء باثبات الشارع وقوله غير متعلق بالعوارض بيان لاصالتها لا انه تقييد في التعريف
ويدخل في هذا التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد كالاذن باجراء
كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه او اباحة الافطار في رمضان لعذر المرض والسفر وعبارة بعضهم العزيمة ما استمر على الامر
الاول وتستقر علينا بحكم انه الهنا ونحن عبيده والرخصة ما تغير من عسر الى يسر بواسطة عذر المكلف **قوله** والعزيمة اقسام
اربعة فرض وواجب وسنة ونفل ويدخل في هذه الاقسام الفعل والترك فان الترك المنهي عنه فرض ان كان الدليل مقطوعا
كترك اكل الميتة وشرب الخمر وواجب ان دخل فيه شبهة كترك اكل الضب واللعب بالشطرنج وسنة ونفل الكان ودونه كترك ما قيل فيه لا باس
ويؤيده ما ذكر شمس الائمة الواجب ما يكون واجبا اداء او شرعا او واجب الترك فيما يرجع الى الحل والحرمة وقيل في انحصار هذه الاقسام ان العزيمة
لا تخلو اما ان يكفر جاحدها او لا والاول هو الفرض والثاني لا يخلو اما ان يعاقب بتركه او لا والاول هو الواجب والثاني لا يخلو اما
ان يستحق بتركه الملامة او لا والاول هو السنة والثاني هو النفل ويدخل في القسم الاخير المباح ان جعل المباح من اقسام

وذكر في بعض نسخ اصول الفقه لاصحابنا ان الفعل الصادر من المكلف لا يخلو من ان يترجح جانب الاداء فيه او جانب الترك او لا
هذا ولا ذاك اما الاول فاما ان يكفر جاحده ويضلل وهو الفرض او لا يكفر وذلك اما ان يتعلق العقاب بتركه وهو الواجب او لا يتعلق
وذلك اما بان يكون ظاهرا واظب عليه رسول الله عليه السلام وهو السنة المشهورة او لا يكون وهو النفل والتطوع والمندوب واما
الثاني فاما ان يتعلق العقاب بالاتيان به وهو الحرام او لا يتعلق وهو المكروه واما الثالث فهو المباح اذ ليس في ادائه ثواب
ولا في تركه عقاب **قوله** فالفرض ما ثبت وجوبه بدليل لا شبهة فيه وحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب وعملا بالبدن حتى كفر
جاحده وفسق تاركه بلا عذر الفرض لغة هو القطع والتقدير قال الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي قطعنا الاحكام فيها قطعا
وقال عز ذكره فنصف ما فرضتم اي قدرتم بالتسمية ويقال فرض القاضي النفقة للمرأة اذا قطعها وقدرها وفي الشريعة
هو ما ثبت وجوبه اي لزومه بدليل لا شبهة فيه كما ذكر في الكتاب مثل الايمان والصلوات الخمس والزكوة وهو حسن مما قيل
هو ما يعاقب المكلف على تركه ويثاب على تحصيله لانه ليس بجامع لخروج الصلوة في اول الوقت والصوم في السفر عنه فانهما فعلان
فرضين ولا عقاب على تركهما ولا مانع لدخول الواجب فيه وهو غير الفرض على ما سنبينه وحكمه اي الاثر الثابت بالفرض اللزوم
علما وتصديقا بالقلب اي يحصل العلم القطعي بثبوته ويجب اعتقاد حقيته لثبوته بدليل مقطوع به وهذا الاعتقاد هو الاسلام حتى
لو تبدل بضده يكون كفرا لانه انكار الدليل القطعي وعملا بالبدن اي يجب اقامته بالبدن ايضا حتى لو ترك العمل به غير
مستحق به يكون فاسقا اذا كان بغير عذر ولكنه لا يكون كافرا لانه ترك ما هو من الشرائع لا ما هو من اصول الدين لبقاء
الاعتقاد على حاله حتى يكفر جاحده باسكان الكاف اي ينسب الى الكفر من الكفرة اذا دعاه كافرا ومنه لا تكفر اهل قبلتك واما
لا تكفر اهل قبلتكم فغير ثبت حجة رواية وان كان جائزا لغة قال الكميت يخاطب اهل البيت شعر وطائفة قد اكفروني
بحبكم ❊ وطائفة قالوا مسيئ ومذنب كذا في المغرب **قوله** والواجب ما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة وحكمه اللزوم عملا بالبدن
لا علما باليقين حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد وهو ماخوذ من الوجبة وهي السقوط سمي به لانه ساقط
في اثبات العلم اليقيني ملحق بالمعدوم وان كان في ايجاب العمل ثابتا موجودا او لانه ساقط على المكلف بدون ان يتحمله
باختياره لعدم العلم بوجوبه عليه قطعا بخلاف الفرض فانه لما ثبت قطعا تحمله عن اختيار وشرح صدرا او هو ماخوذ من الوجيب
وهو الاضطراب سمي به لتردد واضطراب في ثبوته ويحتمل ان يكون ماخوذا من الوجوب وهو اللزوم لان العمل به لازم وان لم
يثبت العلم به وهو في الشريعة اسم لما ثبت لزومه علينا بدليل فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة وتعديل اركان الصلوة وصدقة
الفطر والاضحية ونحوها وحكم الواجب لزومه عملا بالبدن فيجب اقامته كما يجب اقامة الفرض لكن لا يجب اعتقاد لزومه قطعا
لان دليله لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبني على الدليل اليقيني حتى لا يكفر جاحده لانه لم ينكر الثابت قطعا **قوله** ويفسق تاركه
اذا استخف باخبار الاحاد اذا ترك العمل بالواجب فهو على ثلثة اوجه اما ان تركه مستخفا باخبار الاحاد بان لا يرى العمل
بها واجبا او تركه متأولا لها او تركه غير مستخف ولا متأول ففي القسم الاول يجب تضليله وان لم يكفر لان رد خبر الواحد
بدعة وفي القسم الثاني لا يجب التضليل ولا التفسيق لان التاويل سيرة السلف والخلف في النصوص عند التعارض
وفي القسم الاخير تفسيق ولا تضليل لان العمل بها واجب كان الاداء طاعة والترك من غير تاويل معصية وفسقا هذا هو المذكور

في عامة الكتب وعليه يدل كلام شمس الائمة وهو الصحيح وما ذكر ههنا يشير الى ان تركه لا يوجب التضليل اصلا وتوجب التفسيق بشرط ان يكون
مستخفا ولا يوجبه اذا كان متأولا وليس فيه دلالة على التفسيق في القسم الثالث بل هو ساكت عنه وعبارة التقويم تدل على انه لا
تضليل فيه ولا تفسيق الا في القسم الاول فانه ذكر فيه الواجب كالمكتوبة في لزوم العمل والنافلة في الاعتقاد حتى لا يجب تكفير جاحده
ولا تضليله وحكمه انه لا يكفر الجاحد المتكذيبه ولا يفسق بتركه عمدا الا ان يكون مستخفا باخبار الاحاد فيفسق ولكن الصحيح ما ذكرنا اولا
لان وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل قطعية فتاركه على وجه الاستخفاف يكون ضالا مبتدعا وبدون الاستخفاف والتاويل يكون
فاسقا قوله فاما متأولا فلا اي اما تاركه متأولا فلا يفسق ثم الشافعي انكر التفرقة بين الفرض والواجب وقال هما مترادفان
ينطلقان على معنى واحد وهو الذي يذم تاركه ويلام شرعا بوجه سواء ثبت بدليل قطعي او ظني قال واختلاف طريق الثبوت لا يوجب
اختلافه في نفسه فان اختلاف طريق النوافل لا يوجب اختلاف حقائقها وكذا اختلاف طريق الحرام بالقطع والظن لا يوجب اختلافه
في نفسه من حيث هو الحرام قال وتخصيص اسم الفرض بالمقطوع والواجب بالمظنون تحكم لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا
به او مظنونا وكذا الواجب هو اللازم او الساقط سواء كان مقطوعا به او مظنونا فكان تخصيص كل واحد بالقسم تحكما ونحن نقول انه ان
انكر كونهما متباينين لغة فلا معنى له لما بينا من معنى كل واحد منهما ومباينة احد المعنيين للاخر وان انكر التفرقة بينهما حكما بان يقال لا
تفاوت بينهما في لزوم العمل فلا نطيل الكلام لان التفرقة بين ما ثبت بدليل مقطوع به وبين ما ثبت بدليل مظنون به ظاهرة لان ثبوت
المدلول على حسب الدليل فمتى كان التفاوت ثابتا بين الدليلين لابد من ثبوته بين المدلولين وقوله تخصيص كل لفظ بالقسم تحكم فاسد
لانا نخص الفرض بالقسم باعتبار معنى القطع ونخص الواجب بالقسم باعتبار معنى السقوط على الوجه الذي بينا ولا يوجد معنى القطع في الواجب
ولا معنى السقوط على الوجه الذي بينا في الفرض فاني يلزم التحكم وسائر الاسماء الشرعية والعرفية بهذه الصفة فالحاصل ان
عند الشافعي وجوب العمل في الواجب مثل وجوب العمل في الفرض والتفاوت بينهما في ثبوت العلم وعدمه وعندنا التفاوت
بينهما ثابت في وجوب العمل ايضا حتى كان وجوب العمل في الفرض اقوى من وجوبه في الواجب وبيانه ان النص المقطوع به وهو
قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران اوجب قراءة القران في الصلوة اذ المراد منه القراءة في الصلوة بالاجماع وهذا النص
باطلاقه وعمومه يتناول الفاتحة وغيرها فيقتضي ان يخرج المكلف عن العهدة بقراءة غير الفاتحة كما يخرج بقراءتها وخبر الواحد وهو
قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب اوجب الفاتحة عينا فوجب العمل بخبر الواحد على وجه لا يلزم منه تغيير موجب الكتاب
وذلك بان يجعل قراءة الفاتحة واجبة يجب العمل بها من غير ان يكون فرضا ليتقرر الكتاب على حاله ويحصل العمل بالدليلين على

مرتبتهما قوله والسنة هي الطريقة مسلوكة في الدين وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب لانها طريقة

امرنا باحيائها فيستحق اللائمة بتركها واعلم ان السنة لغة الطريقة مرضية كانت او غير مرضية وسنن الطريق معظمه ووسطه والسنن اللعب
يرنق من باب طلب فان اخذت السنة منه فباعتبار ان الماء ينصب ويجري فيه جريان الماء ومنه قول الشاعر ع وسنة باعناق المطي
الاباطح وهي في الشريعة اسم للطريقة الحسنة مسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب كما اشار اليه الشيخ في بيان الحكم سواء
سلكها الرسول عليه السلام او غيره ممن هو علم في الدين وحكمها كذا قال شمس الائمة حكم السنة هو الاتباع فقد ثبت بالدليل
ان رسول الله عليه السلام متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة رضي الله عنهم بعده وهذا الاتباع الثابت بمطلق السنة خال عن صفة الفرضية

في الوجوب الا ان يكون من اعلام الدين نحو صلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذلك بمعنى الواجب في حكم العمل
لانها طريقة امرنا باحيائها بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وبقوله عز اسمه وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه
فانتهوا وبقوله عليه السلام عليكم بسنتي الحديث وبقوله عليه الصلوة والسلام من ترك سنتي لم تنله شفاعتي والاحياء في الفعل فترك الفعل يستوجب
اللائمة اي الملامة في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى وذكر ابو اليسر واما حكم السنة فهو ان كل فعل واظب عليه رسول الله عليه السلام
مثل التشهد في الصلوة والسنن الرواتب يندب الى تحصيله ويلام على تركه مع لحوق اثم يسير وكل فعل لم يواظب عليه رسول عليه السلام بل تركه
في بعض الاحوال كالطهارة لكل صلوة وتكرار الغسل في اعضاء الوضوء والترتيب فانه يندب الى تحصيله ولكن لا يلام
على تركه ولا يلحقه بتركه وزر واما التراويح في رمضان فانها سنة الصحابة رضي الله عنهم اذ لم يواظب عليها رسول الله
عليه السلام بل واظب عليه الصحابة رضي الله عنهم وهي مما يندب الى تحصيله ويلام على تركه ولكنها دون ما واظب عليه
رسول الله عليه السلام فان سنة النبي عليه السلام اقوى من سنة الصحابة رضي الله عنهم قال وهذا عندنا واصحاب الشافعي رح
رحمه الله يقولون السنة فعل واظب على النبي عليه السلام فاما الفعل الذي واظب عليه الصحابة رضي الله عنهم فليس بسنة وهو
على اصلهم مستقيم فانهم لا يرون اقوال الصحابة حجة فلا يرون افعالهم ايضا سنة وعندنا اقوالهم حجة فيكون افعالهم
سنة وذكر غيره انه لا خلاف وان السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين سواء كانت للنبي عليه السلام او لغيره من اعلام
الدين ولكن الاختلاف في ان اطلاق لفظ السنة يقع على سنة رسول الله عليه السلام او يحتمل سنة عليه الصلوة والسلام وسنة غيره على ما عرف
قوله وسنة الهدى يعني سنة اخذها من تكميل الهدى اي الدين وهي التي تتعلق بتركها كراهة او اساءة ودون الكراهة مثل
الاذان والاقامة والجماعة وصلوة العيد والسنن الرواتب ولهذا قال محمد رحمه الله في بعضها انه يصير مسيئا بالترك وفي
بعضها انه يأثم وفي بعضها يجب القضاء وهي سنة الفجر ولكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بواجبة واذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة
امروا بهما وان ابوا قوتلوا على ذلك بالسلاح عند محمد رحمه الله كما يقاتلون عند الاصرار على ترك الفرائض والواجبات
وقال ابو يوسف رحمه الله المقاتلة بالسلاح على ترك الفرائض والواجبات فاما السنن فانما يؤدبون على تركها ولا يقاتلون
عليها ليظهر الفرق بين الواجب وغيره ومحمد رحمه الله يقول ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون
على ذلك كذا في المبسوط قوله وتاركها يستوجب اساءة وكراهة اي يستحق جزاء الاساءة وجزاء ارتكاب المكروه وهو
اللوم والعتاب وسمي جزاء الاساءة وارتكاب المكروه اساءة وكراهة كما قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها قوله

والزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي عليه السلام في قيامه وقعوده ولباسه وعلى هذا يخرج الالفاظ المذكورة في
باب الاذان من قوله يكره او قد اساء او لا بأس به وحيث قال يعيد فذلك من حكم الوجوب اي النوع الثاني السنن الزوائد وهي
التي اخذها حسن ولا يتعلق بتركها كراهة ولا اساءة نحو تطويل القراءة في الصلوة وتطويل الركوع والسجود وسائر افعاله التي
كان يأتي بها في الصلوة في حالة القيام والركوع والسجود وافعاله عليه السلام خارج الصلوة من المشي واللبس والاكل
فان العبد لا يطالب باقامتها ولا يأثم بتركها ولا يصير مسيئا والافضل ان يأتي بها وعلى هذا اي على ان السنن نوعان وان
ترك ما هو من سنن الهدى يوجب الكراهة والاساءة وترك ما هو من السنن الزوائد لا يوجب شيئا منهما اختلفت اجوبة مسائل

باب الاذان من السنن فقيل متروكه وهو مرة اساءة ومرة لا باس وذلك مثل قول محمد رحمه الله يكره الاذان قاعدا لما روي في
حديث الرؤيا ان الملك قام على جذمة حائط اي اصله ويكره تكرار الاذان في مسجد محلة ويكره ترك استقبال القبلة لمخالفة
السنة وان صلى اهل مصر بجماعة بغير اذان ولا اقامة فقد اساؤا لترك السنة المشهورة وان صلين باذان واقامة جازت
صلوتهن مع الاساءة وانما الاساءة لمخالفة السنة والتعريض للفتنة ولا باس بان يؤذن رجل ويقيم آخر لان كل واحد منهما
ذكر مقصود فلا باس بان ياتي بكل واحد منهما رجل آخر ولا يؤذن للصلوة قبل دخول وقتها ويعاد في الوقت لان المقصود
هو اعلام الناس بدخول الوقت ولم يحصل ويعاد اذان الجنب وكذا اذان القاعد في بعض الروايات لانه خلاف السنة
المتواترة فما ذكرنا وامثاله يخرج على هذا الاصل قوله والنفل اسم للزيادة فنوافل العبادات زوائد مشروعة لنا لا علينا وحكمه انه يثاب
المرء على فعله ولا يعاقب على تركه النفل في اللغة اسم للزيادة ومنه سميت الغنيمة نفلا لانها زيادة على ما شرع له الجهاد وهو اعلاء دين الله
وكبت اعداء الله تعالى وتحصيل ثواب الاخرة وسمي ولد الولد نافلة لكونه زائدا على مقصود النكاح فانه شرع لتحصيل الولد من صلبه وولد الولد زائد
عليه وكذا النفل في الشريعة اسم لما شرع زيادة على الفرائض والواجبات والسنن وشرع لنا لا علينا حتى لم يتعلق بتركه ملامة وحكمه انه يثاب
المرء على فعله لان فعله عبادة واداء العبادة سبب لنيل الثواب ولا يعاقب على تركه لخلوه عن الفرضية والوجوب ولا يلام ولا يعاقب
ايضا لخلوه عن صفة السنية قوله ويضمن بالشروع عندنا لان المؤدى صار لله تعالى مسلما اليه اذا شرع في نفل العبادة
يؤاخذ بالمضي فيه ولو لم يمض يؤاخذ بالقضاء عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يؤاخذ بواحد منهما لان النفل شرع
غير لازم حتى يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع
الا ترى انه بعد الشروع نفل كما كان قبله ولهذا يتادى بنية النفل ولو اتمه كان مؤديا للنفل لا مسقطا للواجب ولا يمنع
صحة الخلوة عندكم ويباح الافطار بعذر الضيافة ولو صار فرضا لما ثبتت هذه الاحكام واذا كان نفلا حقيقة وجب
ان يكون مخيرا في الباقي كما كان مخيرا في الابتداء تحقيقا للنفلية كمن اخرج عشرة دراهم للتصدق نفلا فتصدق بدرهم
وسلم كان بالخيار في الباقي وكذا اذا تصدق ولم يسلم كان بالخيار في التسليم وكذا اذا صلى ركعة كان بالخيار في
الركعة الاخرى واذا ثبت له الخيار في الباقي وحل له ترك ما لم يات به لانه لم يلتزمه واذا تركه يبطل المؤدى
ضمنا وتبعا لترك ما ليس عليه فلا يكون ابطالا حكما كما في صلى الظهر لا يحل له ابطالها لكن يحل له اقامة الجمعة ثم الظهر
يبطل حكما لما حل له وجبل اليه وكمن احرق حصائد ارض لنفسه فاحترق ارض جاره او سقى ارض لنفسه فغرقت ارض جاره لا يجعل
ذلك اتلافا لانه ثبت تبعا لما هو حلال له ولما كان بطلان المؤدى امرا حكميا لا بصنعه لا يضمن بالقضاء كمن شرع في
صلوة او صوم على ظن انه عليه فتبين انه ليس عليه يصير شارعا في النفل بالاتفاق ولو افسده لا يجب عليه القضاء لما ذكرنا
انه مخير في الاداء وان البطلان ضمني كذا ههنا ولا معنى لاعتبار الشروع بالنذر لان النذر التزام بالقول وله
ولاية ذلك فاذا اتى بكلمة الالتزام لزمه فاما الشروع فليس بالتزام بل هو اداء لبعض العبادة ولم يوجد فيها
معنى الالتزام بالقول فلا يلزمه ونظيره الكفالة مع القرض او الصدقة فان الكفيل لما التزم بالقول يلزمه ما التزم
فاما المقرض او المتصدق فلم يلتزم بالقول ولكنه شرع في الاعطاء فبقدر ما ادى يصح ولا يلزمه ما لم يعط على ان الشروع اداء

بالفعل والنذر ايجاب على الذمة بالقول ثم في النذر يلزمه بقدر ما سمى فكذا في الشروع يلزمه بقدر ما ادى وما لم يؤده لا يلزمه كما ان ما لم يسم بالنذر لا يلزمه ونحن نقول ان المؤدى صار لله مسلما اليه لانه لما شرع في الصوم او الصلوة وادى جزءا منه فقد تقرب الى الله تعالى باداء ذلك الجزء وصار العمل لله تعالى حقا له ولهذا لو مات كان مثابا على ذلك وحق الغير محترم لا يجوز التعرض له بالافساد ومضمون عليه اتلافه بالنص والاجماع فوجب حفظه وصيانته احترازا عن ارتكاب المحرم ووجوب الضمان ولا وجه الى حفظه الا بالتزام الباقي فوجب عليه الاتمام ضرورة صيانة حق الغير فان قيل لا نسلم ان المؤدى صار عبادة لله تعالى لان ما شرع فيه عبادة صوم او صلوة وهي مما لا يتجزى فلا يكون الموجود طاعة الا بانضمام الباقي اليه واذا لم يكن طاعة لم يحرم ابطاله ولئن سلمنا كونه عبادة فلا نسلم ان اداء الباقي شرط لبقائه عبادة لانه عرض يستحيل بقاؤه فكما وجد انقضى وانعدم ولا يتصور التغير بعد العدم والدليل عليه ان المؤدى باعتراض الموت لا يخرج عن كونه عبادة حتى ينال به الثواب بلا خلاف بين الامة ولو كان اداء الباقي شرطا لبقائه عبادة لبطل لفوات الشرط ولئن سلمنا كون الباقي شرطا لبقائه عبادة فلا نسلم ان الامتناع عن اداء الباقي ابطال له لان الابطال انما يحصل بمصادفة الفعل المحل وذلك فيما مضى محال ولكنه اذا امتنع فات وصف العبادة عن المؤدى فلا يكون مضافا الى فعله كما ذكرنا من النظائر قلنا نحن لا ندعي ان المؤدى صوم او صلوة في الحال ولكنا نقول هو من افعال الصوم او الصلوة على معنى انه يصير مع غيره صوما او صلوة ما شرعيا فكان له عرضية ان يصير صوما او صلوة بانضمام الغير اليه فيكون المؤدى متقربا الى الله تعالى بهذا الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه جزء مما لا يتجزى لا حكم له بدون الاجزاء الاخر ضرورة ثبوت الاتحاد فكان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده من الاجزاء اذ لا بد له من التعلق لضرورة الاتحاد فجعل هو عبادة وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة وكل جزء يوجد بعده شرطا لبقائه على وصف العبادة فانعقد الجزء الاول عبادة وجعل شرطا لانعقاد الاجزاء التي بعده عبادة وانعقد الجزء الاخير عبادة وجعل شرطا لبقاء الاجزاء التي تقدمته على وصف العبادة وكل جزء من الاجزاء المتوسطة ينعقد عبادة وكان شرطا لبقاء ما تقدمه على وصف العبادة وشرطا لانعقاد ما يعقبه عبادة فقلنا به عملا بالدلائل بقدر الامكان ولا معنى لقولهم انه لا يحتمل التغير بعد العدم لان ذلك خلاف النص والاجماع فانه تعالى قال اولئك الذين حبطت اعمالهم وقال عز اسمه ولا تبطلوا اعمالكم وقال جل ذكره لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى ولا يرد النهي الا عما يتصور ولا خلاف بين الامة ايضا ان الردة يبطل الاعمال المتقدمة وان كان قد اعطي لها حكم التمام والفراغ ولما كان الختم على الايمان شرطا لبقاء ما مضى فلم لا يجوز ان يكون وجود الجزء المتعقب شرطا لبقاء ما تقدم على وصف العبادة فاما في اعتراض الموت فجعل في التقدير كان العبادة لم تكن مشروعة في حقه الا بهذا القدر لانه تعالى جعل كذا في حق المهاجر وان لم يحصل ما هو المقصود بالهجرة من تمكين البعض البعض والتقوي على الذب عن الحوزة فكذا فيما نحن فيه وذلك لان الموت منه لا مبطل على ما عرف وقولهم الامتناع عن اداء الباقي ليس بابطال فاسد لانه لما اتى بما ينافي العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة ولم يوجد سوى فعله وجد الفساد

لا محالة عند هذا الفعل فجعل هو مفسدا لا ان الافساد فعل يحصل به الفساد وليس من ضرورته ان يصادفه المحل الذي يحل فيه الفساد
كمن قطع حبلا مملوكا له علق به قنديل غيره فسقط القنديل وانكسر جعل متلفا له حقيقة وشرعا وان لم يصادف فعله القنديل وكذا
شق زق نفسه وفيه مائع لغيره ومسئلة احراق الحصائد وسقي الارض غير لازم فان ذلك غير مضاف الى فعله بل الى رخاوة
الارض وهبوب الريح واشباه ذلك الا ترى ان ذلك ينفصل عن فعله على العادة الجارية بخلاف ما نحن فيه حتى لو كان ذلك
على وجه يحصل به الفساد لا محالة بان كان الماء كثيرا بحيث يعلم ان ارضه لا يحتملها وان كان الاحراق في يوم ريح اضيف
اليه فيضمن ما فسدت من الارض والزرع واما مصلي الظهر اذا راح الى الجمعة فبطل لصفة الفرضية اقتضاء غير انه ليس بمنهي عنه لانه
نقض والبطل ليؤدي احسن مما ادى والهادم ليبني احسن مما كان لا يعد هادما عرفا وشرعا كهادم المسجد ليبني احسن مما كان
لا يعد ساعيا في خرابه وصار الحاصل ان ما ادى يوجب عليه حفظ المؤدي وطريق حفظ المؤدي وطريق حفظه اداء الباقي فصار
الشروع موجبا لاداء الباقي بهذه الواسطة وكل صوم او صلوة وجب اداؤه وجب قضاؤه اذا افسد قوله هو كالنذر
صار لله تعالى تسمية لا فعلا ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه اولى اي الشروع في العبادة
في كونه موجبا للمضي فيه غير مثل النذر او الجزء المؤدي بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار حقا لله تعالى اما المؤدي
فلما ذكرنا انه وقع لله مسلما اليه واما المنذور فلانه جعل لله تسمية ولا شك ان ما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية لانه
بمنزلة الوعد وان ايجاب ابتداء الفعل اقوى من ايجاب بقائه لما عرف ان البقاء اسهل من الابتداء حتى شرطت الشهادة في ابتداء
النكاح دون بقائه وعدة الغير يمنع ابتداء النكاح دون البقاء والشيوع يمنع صحة ابتداء الهبة دون بقائها ثم وجب لصيانة
ادنى الامرين وهو التسمية ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل
ادنى الامرين وهو البقاء الفعل واتمامه كان اولى وما ذكر الخصم ان النذر والشروع بمنزلة الكفالة والاقراض ضعيف
لان الكفالة ان كانت كالنذر باعتبار انها التزام فالشروع ليس بمنزلة الاقراض لان الاقراض والتصدق تبرع باعين
والمقصود منه رفع حاجة المستقرض او الفقير فلا يثبت ذلك قبل التسليم فكان كل واحد قبل التسليم نظير النية في الصلوة والتطهير
واستقبال القبلة واما المقصود في البدنيات فعمل مستوفى وقد حصل البعض منه فكان كبعض المال المسلم الى الفقير والمستقرض
واليه اشير بقوله مسلما اليه ثم اذا تصدق ببعض المال لزمه ان لا يبطله بالرجوع فكذا اذا اتى ببعض العمل وصار مسلما الى الله تعالى
لزمه ان لا يبطله بالامتناع عن اداء الباقي وانما افترقا من حيث ان القدر الموجود من الصدقة يبقى صدقة بدون ما لم يوجد
والقدر الموجود من فعل الصلوة والصوم لا تبقى قربة بدون الباقي فيلزم المضي ههنا ولا يلزمه في الصدقة واما فصل المظنون
فالقياس فيه ما قاله زفر ان المؤدي انعقد عبادة فيجب صيانتها بالمضي فيه الا ان علمائنا استحسنوا وقالوا ان سبب الوجوب
وهو الشروع صادف الواجب فيلغوا لان الوجوب لا يتكرر في شيء واحد كما قال الله علي ظهر اليوم وذلك لان العبد انما يواخذ
بما عنده لا بما عند الله تعالى لان ذلك ليس في وسعه وعنده انه شرع في الواجب فكان كما لو شرع في الظهر او صوم القضاء
ثم افسده لا يجب عليه بهذا الشروع والافساد شيء فكذا هذا ونحن لا نقول بان جميع القرب يلزم حفظها وتضمين المرء بافسادها بل يجب
عليه حفظ عبادة الفعل التي هو حصلها باختياره وهذه القربة حصلت له بدون اختياره من جهة الشرع ولهذا لم يلزمه باختياره الصير

صار هذا العهدة فلا يجب عليه صيانته قوله واما الرخص فانواع اربعة نوعان من الحقيقة احدهما احق من الاخر ونوعان من المجاز
احدهما اتم من الاخر اما احق نوعي الحقيقة فما استبيح مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا لما كانت الرخص مبنية على اعذار العباد وعذرهم
مختلفة اختلفت انواع الرخص فانقسمت على انواع اربعة وعرف ذلك بالاستقراء وهو تقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة لا لحقيقة الرخصة
احق من الاخر يجوز ان يكون افعل تفضيل من حق الشيء اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة اقوى من الاخر ويجوز ان يكون من حق
كما تقول كذا اي انت خليق به يعني احدهما في اطلاق اسم الرخصة عليه اولى من الاخر اتم من الاخر اي اكمل في كونه مجازا فما استباح
اي يعامل به معاملة المباح لا انه يصير مباحا حقيقة لان دليل الحرمة قائم والاباحة تضاد الحرمة فلا يمكن الجمع بينهما الا انه
لم يؤاخذ بتلك الحرمة بالنص وهو قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وليس من ضرورة سقوط المؤاخذة انتفاء الحرمة
فان من ارتكب كبيرة وعفى الله عنه ولم يؤاخذه بها لا تسمى مباحة في حقه لعدم المؤاخذة ولهذا ذكر صدر الاسلام ابو اليسر الرخصة
ترك المؤاخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل وهو حرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع قيام السبب الموجب للفعل
وكون الفعل واجبا ثم لما كانت الحرمة مع سببها قائمين في هذا القسم ومع ذلك شرع للمكلف الاقدام على الفعل من غير مؤاخذة
بناء على عذره كان هذا القسم في اعلى الدرجات الرخص لان كمال الرخصة بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة كاملة كانت الرخصة
في مقابلتها كذلك قوله مثل اجراء المكره بما فيه الجاء كلمة الشرك على لسانه اي مثل ترخص من اكره بما يخاف منه على نفسه او على
عضو من اعضائه حتى فسد اختياره ولا ينعدم رضاه باجراء كلمة الشرك على لسانه مع اطمئنان قلبه بالايمان فان العزيمة في الصبر
والامتناع عنه لان حرمة الكفر ثابتة مؤبدة لا تنكشف بحال بناء على ان حق الله تعالى في وجوب الايمان به قائم لا يحتمل
السقوط لان الموجب وهو وحدانية الله تعالى وحقية صفاته وجميع ما اوجب الايمان به قائم لا يحتمل التغير لكن العبد رخص له الاجراء
على اللسان عند الاكراه التام لان حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صورة بتخريب البنية ومعنى بزهوق الروح وحق الله تعالى
لا يفوت معنى لان التصديق الذي هو الركن الاصلي باق ولا يفوت صورة من كل وجه لانه لما اقر مرة وصدق بقلبه حتى صح ايمانه
لم يلزم عليه الاقرار ثانيا اذ التكرار في الاقرار ليس بركن في الايمان فلم يفت حقه من هذا الوجه لكن يلزم من اجراء كلمة الكفر
بطلان ذلك الاقرار في حالة البقاء فبطل حقه في الصورة من هذا الوجه فكان له تقديم حق نفسه باجراء كلمة الكفر على اللسان
ولو بذل نفسه لاقامة حقه واعزاز دينه لصيانة حرمته عن الهتك كان مجاهدا شهيدا والاصل فيه ما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ
رجلين من اصحاب رسول الله عليه السلام فقال لاحدهما ما تقول في محمد صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله فقال فما تقول في قال انت ايضا فخلاه
وقال للاخر ما تقول في محمد صلى الله عليه وسلم قال رسول الله قال فما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله
عليه السلام فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالى واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له فثبت انه ان امتنع عنه حتى قتل
كان اخذا بالعزيمة قوله وافطاره في شهر رمضان اي اذا اكره الصائم على الافطار او اضطر اليه بمخمصة له ذلك لان حقه
في نفسه يفوت اصلا وحق الله تعالى يفوت الى بدل وهو القضاء فله ان يقدم حق نفسه وان صبر ولم يفطر حتى قتل وهو صحيح
مقيم كان ماجورا لان حق الله في الوجوب لم يسقط فكان له بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى وفيه اظهار الصلابة في الدين واعزازه الا انه اذا
كان مسافرا او مريضا فلم يفطر حتى قتل كان اثما لان الله تعالى اباح له الفطر بقوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فعند خوف

الهلاک رمضان فی حقه کشعبان فی حق غیره فیکون آثما بالامتناع حتی یموت بمنزلة المضطر فی فصل المیتة وکذا حکم الجنایة
علی الاحرام لان حق صاحب الشرع لا یسقط بالاکراه. قوله واتلافه مال الغیر وجنایته علی الاحرام وتناول المضطر مال الغیر ای واذا
اکره علی اتلاف مال غیره رخص له ذلک لرجحان حقه فی النفس فان حقه یفوت فی النفس صورة ومعنی وحق غیره لا یفوت معنی لانجباره
بالضمان فاذا صبر حتی قتل کان شهیدا لان السبب الموجب للحرمة وهو الملک وحکمه وهو حرمة التعرض قائمان فان حرمة اتلاف ماله
لمکان عصمته واحترامه وذلک لا یختل بالاکراه فکان فی الصبر اخذا بالعزیمة سیما فرضنا انه اتلف نفسه صیانة لحق الغیر صورة فیکون
شهیدا کذا ذکر فخر الاسلام رحمه الله فی هذه المسئلة فان ابی ان یفعل حتی قتل کان ماجورا ان شاء الله قیده بالاستثناء ولم یذکر الاستثناء
فیما سواه لانه لم یجد فیه نصا بعینه وانما قال القیاس علی الاکراه علی الافطار وافساد الصلوة ونحوها ولیس هذا فی معنی تلک المسائل
من کل وجه لان الامتناع من الاتلاف ههنا لا یرجع الی اعزاز الدین فلهذا قیده به وعلی هذا تناول المضطر مال الغیر حتی لو صبر ومات
جوعا لم یکن آثما بل یکون مثابا اخذا بالعزیمة الا انه لو ترخص واکل یجب علیه الضمان لصاحبه بخلاف ما اذا اکره علی الاتلاف لما عرف
فی العوارض قوله وترک الخائف علی نفسه الامر بالمعروف وحکمه ان الاخذ بالعزیمة اولی الامر بالمعروف مثل الامر بالصلوة ونحوها
والناهی عن المنکر مثل شرب الخمر اذا خاف التلف علی نفسه رخص له ان یترک لانه لو اقدم یفوت حقه صورة ومعنی ولو ترک یفوت حق الله
صورة لا معنی لان اعتقاد حرمة الترک باق ویدل علیه قوله تعالی ومن یفعل ذلک فلیس من الله فی شیء الا ان تتقوا منهم
تقاة وان فعل حتی قتل کان ماجورا لان الامر بالمعروف فرض مطلق والصبر علیه عزیمة قال الله تعالی اخبارا وامر بالمعروف وانه
عن المنکر واصبر علی ما اصابک ان ذلک من عزم الامور واذا تمسک بالعزیمة کان باذلا نفسه فی اقامة حق الشرع لان القوم لما کانوا
مسلمین معتقدین لوجوب ما امرهم به وحرمة ما ینهاهم عنه لا بد من ان ینکا فعله فی قلوبهم وان کانوا لا یظهرون ذلک فیکون ماجورا
بخلاف الغازی اذا حمل علی المشرکین من غیر ان یطمع فی نکایته فیهم حیث لا یحل له ذلک ولو قتل یاثم لانه یتلف نفسه من غیر
منفعة للمسلمین ولا نکایة فی المشرکین لان قتله لا ینکاء فی باطنهم ولا فی ظاهرهم فیکون ملقیا نفسه فی التهلکة من غیر ان یکون
عاملا لربه فی اعزاز الدین فیاثم قوله واما النوع الثانی فما یستباح مع قیام السبب وتراخی حکمه کفطر المریض والمسافر مع قیام
وتراخی حکمه وهذا صح الاداء منهما ولو ماتا قبل ادراک عدة من ایام اخر لم یلزمهما الامر بالفدیة وهو الذی دون القسم الاول فی کونه رخصة
فما یستباح ای یعامل به معاملة المباح لعذر عارض مع قیام السبب ای السبب المحرم موجبا لحکمه وتراخی حکمه الی زمان زوال العذر
فمن حیث ان السبب الموجب قائم کانت الرخصة حقیقة ومن حیث ان الحکم متراخ غیر ثابت فی الحال کان هذا القسم دون الاول
لان کمال الرخصة بکمال العزیمة فاذا کان الحکم ثابتا مع السبب فهو اقوی مما تراخی حکمه عنه کالبیع بشرط الخیار مع البیع البات
والبیع بثمن موجل من البیع بثمن حال فان الحکم وهو الملک فی المبیع والمطالبة بالثمن ثابت فی البات متراخ من السبب المقرون
بشرط الخیار والاجل کذا ذکر شمس الائمة رحمه الله کفطر المریض والمسافر ای کافطارهما فانه یستباح مع قیام السبب الموجب للصوم
المحرم للفطر وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام نحوهما وهو قوله تعالی فمن شهد منکم الشهر فلیصمه الا ان الحکم وهو وجوب اداء الصوم
وحرمة الافطار تراخی فی حقهما الی ادراک عدة من ایام اخر فکانت العزیمة ادنی حالا والرخصة منها فی المکره علی الافطار فی الصوم
لان الحکم هناک وهو حرمة الافطار لم یتاخر عن السبب فلا جرم کانت الرخصة المبنیة علی هذه العزیمة ادنی حالا من الرخصة المبنیة

على العزيمة الا ولي الا ان كلا لما وانتقاضهما بكمال العزيمة وانتقاصهما من هذا الوجه اخذت شبها بالمجاز لان الحكم وهو الوجوب والتحتم
الافطار لما تراخي ولم يكن ثابتا في الحال لم يعارض الرخصة وهي اباحة الافطار وترك الصوم حرمة فكان شبيها بالافطار في غير رمضان
فلم تكن رخصة حقيقية محضة لان للمجاز فيها مدخلا من هذا الوجه ولم يكن مدخل في القسم الاول بوجه ولهذا اي ولان السبب قائم موجب
للحكم في حقهما كما هو موجب في حق غيرهما مع الاداء منهما في الحال ولان الحكم لما تراخي في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر لم يلزمهما الامر
بالفدية لو ماتا قبل ادراكهما كما لو ماتا قبل ادراك رمضان ولو كان الوجوب ثابتا للزمهما الامر بالفدية لان ترك الواجب لعذر يرفع الاثم
ولكن لا يسقط التخلف كالحكم وهو على الفطر في رمضان اذا افطر ومات قبل ادراك زمان القضاء يلزمه الامر بالفدية وكذا الحائض فعرفنا
ان الحكم ليس بثابت في الحال قوله وحكمه ان الصوم افضل عندنا لكمال سببيته وتردد في الرخصة فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من حيث
تضمنها اليسير بموافقة المسلمين اي حكم هذا النوع ان العمل بالعزيمة اولى حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا وقال الشافعي رحمه الله
في احد قوليه ان العمل بالرخصة اولى حتى كان الافطار في السفر افضل وهو قول الشعبي وسعيد بن المسيب والاوزاعي
واحمد اعتبارا بالظاهر بتراخي حكم العزيمة فان وجوب اداء الصوم لما تاخر الى ادراك عدة من ايام اخر يقتضي ان لا يجوز الاداء قبله كما
ذهب اليه اصحاب الظواهر لانه تركه في حق عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه فبقي معتبرا في افضلية ونحن نقول ان السبب الموجب
وهو شهود الشهر بكماله لما كان قائما وتاخير الحكم بالاجل غير مانع من التعجيل كالدين المؤجل كان المؤدي للصوم عاملا لله تعالى في
اداء الفرض والمترخص بالفطر عاملا لنفسه فيما يرجع الى الترفيه فكان الاول اولى وتردد في الرخصة يعني لم يتعين اليسر في الفطر بل
في العزيمة نوع يسر ايضا فان الصوم مع المسلمين في شهر رمضان ايسر من التفرد به بعد مضي الشهر فكانت العزيمة تؤدي اي
تحصل معنى الرخصة وهو اليسر من هذا الوجه فكملت العزيمة لحصول معنى الرخصة فيها مع تحقق معنى العزيمة وهو اقامة حق الله تعالى
وحقيقة المعنى فيه ان العزيمة كانت ناقصة باعتبار تاخر حكمها الى زمان الاقامة وهذا يقتضي ان يكون الرخصة اولى كما قال الشافعي رحمه الله
الا ان هذا التاخير ثبت لرفق المسافر وليسر الامر عليه وفي الصوم نوع يسر ايضا فانجبر فلك النقصان بهذا اليسر فتمت العزيمة وكملت
وكان الاخذ بها اولى كما في القسم الاول قوله الا ان يضعفه الصوم فليس له ان يبذل نفسه لاقامة الصوم لان الوجوب ساقط
عنه بخلاف النوع الاول استثناء من قوله الصوم افضل يعني اذا ضعفه الصوم فحينئذ كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان
اثما لان الافطار لزمه في هذه الحالة فلو بذل نفسه لاقامة الصوم صار قتيلا بالصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا نفسه
بما صار به مجاهدا وهو الصوم من غير تحصيل المقصود وهو اقامة حق الله تعالى لانه اخر عنه وذلك حرام كمن قتل نفسه بالسيف الذي
يجاهد به مع الكفار كان حراما وفيه تغيير للمشروع ايضا لان المشروع في حقه اما التاخير او جواز التعجيل على وجه تضمن يسرا واما التعجيل
على وجه يؤدي الى الهلاك فليس بمشروع فكان فعله تغييرا للمشروع فيكون حراما وهو معنى قوله لان الوجوب اي وجوب الاداء عنه
ساقط اي متاخر الى ادراك عدة من ايام اخر فلا يكون بالصبر على الهلاك مقيما حق الله تعالى بخلاف النوع الاول لان الحكم
لما لم يتاخر عن السبب لم يسقط كان الصابر على الهلاك مقيما حق الله تعالى مظهرا الطاعة فكان ماجورا لان ذلك عمل المجاهدين
قوله واما تم نوعا للمجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال فان ذلك يسمى رخصة مجازا لان الاصل ساقط لم يبق مشروعا فلم
يكن رخصة لا مجازا من حيث هو نسخ محض تحقيقا تسمية ما حط عنا من الاصر والاغلال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازا لان

لا يجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة اصلا وهي لما وجبت على غيرنا كان السقوط في حقنا توسعة وتخفيفا اذا قابلنا انفسنا بهم فحسن اطلاق اسم
الرخصة عليه باعتبار الصورة تجوزا لا تحقيقا لان السبب الموجب للحرمة مع الحكم معدوم اصلا بالرفع والنسخ والايجاب على غيرنا لا يكون تضييقا في حقنا في الجملة
فسحة في مقابلة التضييق والاصر الاعمال الشاقة والاحكام المغلظة كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة والاغلال المواثيق
اللازمة لزوم الغل كذا في بحر المعاني : في الكشاف الاصر الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك لثقله وهو مثل لثقل تكليفهم وصعوبته
نحو اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذلك الاغلال مثل لما كان في شرائعهم من الاشياء الشاقة نحو بت القضاء بالقصاص عمدا كان
او خطأ من غير شرع الدية وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة من الجلد والثوب واحراق الغنائم وتحريم العروق
في اللحم وتحريم السبت وروي ان الاصر في بني اسرائيل في عشرة اشياء وكانت الطيبات تحرم عليهم بالذنوب وكان الواجب
عليهم خمسين صلوة في اليوم والليلة وزكوتهم كانت ربع المال ولا يطهرهم من الجنابة والحدث غير الماء ولم يكن صلوتهم جائزة
في غير المسجد ويحرم عليهم الاكل بعد النوم في الصوم ويحرم الجماع عليهم بعد العتمة والنوم كالاكل وكانت علامة قبول قربانهم
احتراقه بنار تنزل من السماء وحسناتهم كانت بواحدة ومن اذنب منهم ذنبا بالليل كان يصبح وهو مكتوب على باب داره فرفعت هذه
الامور عن هذه الامة تكريما للنبي عليه السلام ورحمة لهم عليهم **قوله** واما النوع الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة
وهو القسم الاخير من انواع الرخص فما سقط عن العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط
مشروعا في الجملة فمن حيث انه سقط في محل الرخصة اصلا كان نظير القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس في مقابلة عزيمة ومن حيث
انه بقي السبب الحكم مشروعا في الجملة اخذ شبها بالحقيقة فضعف وجه المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز غالبة على
شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبهة الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكانت جهة المجاز اقوى وتسمية هذا النوع
رخصة اسقاط على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط اصلا **قوله** كالعينية المشروطة في البيع سقط اشتراطها في نوع منه اصلا
وهو السلم حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد روي ان النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم
وكان من عادتهم انهم يبيعون الشيء الذي لا يملكونه ثم يشترونه بثمن رخيص ويسلمونه الى المشتري فالنبي عليه السلام نهى عن
بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم للحاجة فشرطت العينية في عامة البيوع لتثبت القدرة على التسليم ثم سقط هذا الشرط
في السلم بحيث لم يبق مشروعا حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد لا مصححة له وذلك لان سقوط هذا الشرط للتيسير على
المحتاجين ليتوصلوا الى مقاصدهم من الثمن قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الدراهم الى المقصود من الربح فكانت رخصة مجازا من
حيث ان العينية سقطت فيه اصلا للتخفيف ولم يبق مشروعيته كالاصر والاغلال ولكن لها شبه بالحقيقة من حيث ان العينية مشروعة في
الجملة **قوله** وكذلك الميتة والخمر سقط حرمتها في حق المكره والمضطر اصلا للاستثناء حتى لا يسعهما الصبر عنهما اي وكسقوط العينية في السلم سقوط
حرمة الخمر والميتة في حق المكره والمضطر حيث لم يبق مشروعة اصلا عندنا وتبدلت بالاباحة وروي عن ابي يوسف رحمه الله ان الحرمة
لا ترتفع ولكن يرخص الفعل في حالة الاضطرار ابقاء للمهجة كما في الاكراه على الكفر واكل مال الغير واليه ذهب الشافعي رحمه الله في احد قوليه
وكثير من العلماء وفائدة الاختلاف تظهر فيما اذا صبر حتى مات لا يكون اثما عندهم ويكون اثما عندنا وفيما اذا حلف لا يأكل حراما حنث
باكل هذه المحرمات في حالة المخمصة عندهم ولا يحنث عندنا تمسكوا في ذلك بقوله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله

على العزيمة الاولى لان كمالها وانتقاصها بكمال العزيمة وانتقاصها فمن هذا الوجه اخذت شبها بالمجاز لان الحكم وهو الوجوب في حق
الافطار لما تراخى ولم يكن ثابتا في الحال لم يعارض الرخصة وهي اباحة الافطار وترك الصوم حرمة فكان شبيها بالافطار في غير رمضان
فلم يكن رخصة حقيقية محضة لان للمجاز فيها مدخلا من هذا الوجه ولم يكن مدخل في القسم الاول بوجه ولهذا اي ولان السبب قائم موجب
للحكم في نفسهما كما هو موجب في حق غيرهما مع الاداء منهما في الحال ولان الحكم لما تراخى في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر لم يلزمهما الامر
بالفدية لو ماتا قبل ادراكهما كما لو ماتا قبل ادراك رمضان ولو كان الوجوب ثابتا للزمهما الامر بالفدية لان ترك الواجب لعذر يرفع الاثم
ولكن لا يسقط التخلف عن الحكم كما في الفطر في رمضان اذا افطر ومات قبل ادراك زمان القضاء يلزمه الامر بالفدية وكذا الحائض فعرفنا
ان الحكم ليس بثابت في الحال قوله وحكمه ان الصوم افضل عندنا لكمال سببية وتردد في الرخصة فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من حيث
تضمنها يسير موافقة المسلمين اي حكم هذا النوع ان العمل بالعزيمة اولى حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا وقال الشافعي رحمه الله
في احد قوليه ان العمل بالرخصة اولى حتى كان الافطار في السفر افضل وهو قول الشعبي وسعيد بن المسيب والاوزاعي
واحمد اعتبارا بالظاهر تراخي حكم العزيمة فان وجوب اداء الصوم لما تاخر الى ادراك عدة من ايام اخر اقتضى ان لا يجوز الاداء قبله كما
ذهب اليه اصحاب الظواهر الا انه ترك في حق عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه فبقي معتبرا في الفضيلة ونحن نقول ان السبب الموجب
وهو شهود الشهر بكماله لما كان قائما وتاخير الحكم بالاجل غير مانع من التعجيل كالدين المؤجل كان المؤدي للصوم عاملا لله تعالى في
اداء الفرض والمترخص بالفطر عاملا لنفسه فيما يرجع الى الترفيه فكان الاول اولى وتردد في الرخصة يعني لم يتعين اليسر في الفطر بل
في العزيمة نوع يسر ايضا فان الصوم مع المسلمين في شهر رمضان ايسر من التفرد به بعد مضي الشهر فكانت العزيمة تؤدي اي
تحصل معنى الرخصة وهو اليسر من هذا الوجه فكملت العزيمة لحصول معنى الرخصة فيها مع تحقق معنى العزيمة وهو اقامة حق الله تعالى
وحقيقة المعنى فيه ان العزيمة كانت ناقصة باعتبار تاخر حكمها الى زمان الاقامة وهذا يقتضي ان يكون الرخصة اولى كما قال الشافعي رحمه الله
الا ان هذا التاخير ثبت لرفع المسافر وتيسير الامر عليه وفي الصوم نوع يسر ايضا فانجبر ذلك النقصان بهذا اليسر فتمت العزيمة وكملت
وكان الاخذ بها اولى كما في القسم الاول قوله الا ان يضعفه الصوم فليس له ان يتبدل نفسه لاقامة الصوم لان الوجوب ساقط
عنه بخلاف النوع الاول استثناء من قوله الصوم افضل يعني اذا اضعفه الصوم فحينئذ كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان
اثما لان الافطار لزمه في هذه الحالة فلو بذل نفسه لاقامة الصوم صار قتيلا بالصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا نفسه
بما صار به مجاهدا وهو الصوم من غير تحصيل المقصود وهو اقامة حق الله تعالى لانه اخر عنه وذلك حرام كمن قتل نفسه بالسيف الذي
يجاهد به مع الكفار كان حراما وفيه تغيير للمشروع ايضا لان المشروع في حقه اما التاخير او جواز التعجيل على وجه تتضمن يسرا واما التعجيل
على وجه يؤدي الى الهلاك فليس بمشروع فكان فعله تغييرا للمشروع فيكون حراما وهو معنى قوله لان الوجوب اي وجوب الاداء عنه
ساقط اي متاخر الى ادراك عدة من ايام اخر فلا يكون بالصبر على الهلاك مقيما حق الله تعالى بخلاف النوع الاول لان الحكم
لما لم يتاخر عن العبد لم يسقط كان الصابر على الهلاك مقيما حق الله تعالى بمظهر الطاعة فكان ماجورا لان ذلك عمل المجاهدين
قوله واما تسمية المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال فان ذلك يسمى رخصة مجازا لان الاصل ساقط لم يبق مشروعا فلم
يكن رخصة لا مجازا من حيث هو نسخ محض تحقيقيا تسمية ما حط عنا من الاصر والاغلال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازا لان

لا يجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة اصلا وهي لما وجبت على غيرنا كان السقوط في حقنا توسعة وتخفيفا اذا قابلنا انفسنا بهم فحسن اطلاق اسم الرخصة عليها باعتبار الصورة بطريق المجاز لا تحقيقا لان السبب الموجب للحرمة مع الحكم معدوم اصلا بالرفع والنسخ والايجاب على غيرنا لا يكون تضييقا في حقنا والرخصة نسخة في مقابلة التضييق والاصر الاعمال الشاقة والاحكام المغلظة كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة والاغلال المواثيق اللازمة لزوم الغل كذا في عين المعاني : في الكشاف الاصر الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك لثقله وهو مثل لثقل تكليفهم وصعوبته نحو اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذلك الاغلال مثل لما كان في شرائعهم من الاشياء الشاقة نحو بت القضاء بالقصاص عمدا كان او خطأ من غير شرع الدية وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة من الجلد والثوب واحراق الغنائم وتحريم العروق في اللحم وتحريم السبت وروي ان الاصر في بني اسرائيل في عشرة اشياء وكانت الطيبات تحرم عليهم بالذنوب وكان الواجب عليهم خمسين صلوة في اليوم والليلة وزكوتهم كانت ربع المال ولا يطهرهم من الجنابة والحدث غير الماء ولم يكن صلوتهم جائزة في غير المسجد ويحرم عليهم الاكل بعد النوم في الصوم ويحرم الجماع عليهم بعد العتمة والنوم كالاكل وكانت علامة قبول قربانهم احتراقه بنار تنزل من السماء وحسناتهم كانت بواحدة ومن اذنب منهم ذنبا بالليل كان يصبح وهو مكتوب على باب داره فرفعت هذه الامور عن هذه الامة تكريما للنبي عليه السلام ورحمة لهم عليهم **قوله** واما النوع الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة وهو القسم الاخير من انواع الرخص فما سقط عن العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط مشروعا في الجملة فمن حيث انه سقط في محل الرخصة اصلا كان نظير القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس في مقابلة عزيمة ومن حيث انه بقي السبب الحكم مشروعا في الجملة اخذ شبها بالحقيقة فضعف وجه المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز غالبة على شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبهة الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكانت جهة المجاز اقوى وتسمية هذا النوع رخصة اسقاط على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط اصلا **قوله** كالعينية المشروطة في البيع سقط اشتراطها في نوع منه اصلا وهو السلم حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد روي ان النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم وكان من عادتهم انهم يبيعون الشئ الذي لا يملكونه ثم يشترونه بثمن رخيص ويسلمونه الى المشتري فالنبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم للحاجة فشرطت العينية في عامة البيوع لتثبت القدرة على التسليم ثم سقط هذا الشرط في السلم بحيث لم يبق مشروعا حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد لا مصححة له وذلك لان سقوط هذا الشرط للتيسير على المحتاجين ليتوصلوا الى مقاصدهم من الثمن قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الدراهم الى المقصود من الربح فكانت رخصة مجازا من حيث ان العينية سقطت فيه اصلا للتخفيف ولم يبق مشروعيته كالاصر والاغلال ولكن لها شبه بالحقيقة من حيث ان العينية مشروعة في الجملة **قوله** وكذلك الميتة والخمر سقط حرمتها في حق المكره والمضطر اصلا للاستثناء حتى لا يسعهما الصبر عنها اي وكسقوط العينية في السلم سقوط حرمة الخمر والميتة في حق المكره والمضطر حيث لم يبق مشروعة اصلا عندنا وتبدلت بالاباحة وروي عن ابي يوسف رحمه الله ان الحرمة لا ترتفع ولكن يرخص الفعل في حالة الاضطرار ابقاء للمهجة كما في الاكراه على الكفر واكل مال الغير واليه ذهب الشافعي رحمه الله في احد قوليه وكثير من العلماء وفائدة الاختلاف تظهر فيما اذا صبر حتى مات لا يكون اثما عندهم ويكون اثما عندنا وفيما اذا حلف لا يأكل حراما فأكل هذه المحرمات في حالة المخمصة عندهم ولا يحنث عندنا تمسكوا في ذلك بقوله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله

غفور رحيم اي فمن الجأته الضرورة الى تناول شيء من هذه المحرمات المذكورة في مجاعة غير مائل الى اثمه وهو ان يأكل فوق سد الرمق
فان الله غفور يغفر له ما اكل مما حرم عليه حين اضطر اليه رحيم باوليائه في شرع الرخصة لهم في ذلك كذا قال ابن عباس رضي الله عنهما
فدل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة لانه تعالى رفع المؤاخذة رحمة على عباده كما في الاكراه على الكفر بان حرمة هذه الاشياء بناء
على صفات فيها من الخبث والضرر ولا تنعدم تلك الصفات في حالة الضرورة فبقيت محرمة كما كانت ورخص الفعل للضرورة ولنا
قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فاستثنى حالة الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى
فيثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت وهذا على مذهب من جعل الاصل
في الاشياء الاباحة قبل الشرع واما على مذهب من قال الحل والحرمة لا يعرفان الا شرعا فقال الاستثناء من الحظر اباحة فصار كانه
قال هذه الاشياء محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار فثبتت الاباحة في الاضطرار بالنص ايضا ولا يلزم عليه استثناء
اجراء كلمة الكفر في حالة الاكراه قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه لم يزل باحة لانا لا نسلم انه استثناء من الحظر ليدل
على الاباحة بل هو استثناء من الغضب والعذاب فالتقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم الا
من اكره فينتفي الغضب والعذاب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤهما على ثبوت الحل وحرمة الخمر والميتة ثبتت صيانة للعقل عن الاختلال
والبدن عن تغذي خبث الميتة فاذا خاف بالامتناع فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض لفوات الكل لان في فوات الكل فوات
البعض مزيدة فسقط المعنى المحرم فكان اطلاق ذلك الفعل في هذه الحالة اسقاطا لحرمة هذه الاشياء فاذا صبر لم يصير مؤديا حق الله
لانه قد سقط بل صار مضيعا دمه من غير تحصيل ما هو المقصود بالحرمة فكان اثما ويؤيد ما نقل عن مسروق وغيره من اضطر الى ميتة ولم
يأكل حتى مات دخل النار الا ان حرمة هذه الاشياء مشروعة في الجملة فلم يكن هذه الرخصة مثل سقوط الاصر والاغلال بل كانت دونه
في المجازية كما قلنا في العينية واما اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة فباعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون باجتهاد وعسى يقع
التناول زائدا على قدر ما يحصل به سد الرمق وبقاء المهجة اذ مثل من ابتلى بهذه المخمصة يتعسر عليه رعاية هذا الاضطرار المرخص والتناول
بقدر الحاجة فالله تعالى ذكر المغفرة لهذا التفاوت قوله وكذلك الرجل سقط غسلها في مدة المسح اصلا لعدم سراية الحدث اليه
وكذلك قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاط عندنا ولهذا قلنا ان ظهر المسافر وفجره سواء لا يحتمل الزيادة اي وكما سقط
العينية والحرمة فيما تقدم سقط غسل الرجل الذي هو عزيمة في حال شرعية رخصة المسح وهي حال التخفف لان استتار القدم بالخف
يمنع سراية الحدث الى القدم ولا يجب غسل شيء من البدن بدون الحدث اصلا في الطهارة الحكمية فيثبت ان الغسل ساقط وان
المسح شرع للتيسير ابتداء لا ان الواجب من غسل الرجل يتادى به الا ترى انه يشترط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس وان يكون
اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة ولو كان الغسل يتادى بالمسح لما شرط ذلك لان المسح حينئذ يصلح رافعا للحدث
كالغسل الساري الى القدم فعرفنا ان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف وقدم الخف
على الرجل في قبول حكم الحدث فجعله مانعا من سراية الحدث الى القدم لا ان يحل الحدث في الرجل ويجب الغسل ثم ينوب المسح عنه الا ان
اصل السبب بقي موجبا في الجملة كما كان في حال عدم التخفف فكانت رخصة المسح نظير رخصة السلم فكانت رخصة اسقاط قوله وكذلك اي ومثل
ما تقدم الامثلة قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي رحمه الله هو رخصة ترفيه والعزيمة هي الاربع حتى لو فات

الوقت يقضي اربعا سواء قضاها في السفر او في الحضر في قول وفي قول ان يقضي في السفر ركعتين دون الحضر واحتج بقوله تعالى واذا
ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة شرع القصر بلفظ لا جناح وانه للاباحة دون الايجاب وبان الوقت
سبب للاربع والسفر سبب للقصر للعلى رفع الاصل وتغييره فانه لو اقتدى بمقيم صح ويلزمه الاربع ولو ارتفع لما لزمه
لمصلي الفجر اذا اقتدى بمن يصلي الظهر فيعمل بهما ايهما شاء الا ان القصر سبب عارض فما لم يعمل به لا يرتفع حكم الاصل وهذا كالعبد
اذا اذن له مولاه بالجمعة تخير بين ان يؤدي الجمعة ركعتين وبين ان يؤدي الظهر اربعا فكذا المسافر يميل الى ايهما
شاء وكذا المسافر في حق الصوم بالخيار ان شاء اخر وان شاء عجل ولا يسقط به اصل الفرضية المتعلقة بالوقت الا
ان يترخص بالترك والتاخير وعندنا القصر رخصة اسقاط حتى قلنا ان ظهر المسافر وفجره سواء لان السبب في حقه لم يقع موجبا
الا ركعتين فكانت الاخريان نافلة وخلط النفل بالفرض قصدا لا يحل واداء النفل قبل كمال الفرض مفسد للفرض واذا صلى
اربعا وقعد على راس الركعتين كره ذلك وان لم يقعد فسدت صلوته كما في الفجر قوله وانما جعلناها اسقاطا محضا استدلالا
بدليل الرخصة ومعناها اما الدليل فما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال انقصر الصلوة ونحن امنون فقال عليه السلام هذه صدقة
تصدق الله بها فاقبلوا صدقته سماه صدقة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد كالعفو عن القصاص اي
هذه الرخصة اسقاط للعزيمة استدلالا بدليل الرخصة اما الدليل فما روي عن علي بن ربيعة الوادي قال سالت عمر رضي الله عنهما ما بالنا نقصر
الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل علي ما اشكل عليك فسالت رسول الله عليه السلام فقال ان هذه
صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وفي بعض الروايات انها صدقة والضمير او اسم الاشارة راجع الى الصلوة المقصورة
او الى القصر والتانيث لتانيث الخبر كما في قوله تعالى بل هي فتنة فالشافعي تمسك بهذا الحديث وقال اخبر النبي عليه السلام
ان القصر صدقة والصدقة لا تثبت ولا تتم الا بقبول المتصدق عليه ولهذا قال فاقبلوا فيقبل قبوله يقع على ما كان فالشيخ
ادرج في تقريره رد هذا الكلام وقال سماه اي القصر صدقة والصدقة والتصدق بما لا يحتمل الرد لا يتوقف على قبول
العبد فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقته فاعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرائع اي اعتقدها وعمل بها واراد بقوله
بما لا يحتمل التمليك ما لا يحتمله من كل وجه فاما ما يحتمل التمليك من وجه دون وجه فالتصدق به وتمليكه لا يكون اسقاطا محضا حتى
لو قال لمديونه تصدقت الدين عليك او ملكتكه فقبل او سكت يسقط الدين ولو قال لا اقبل يرتد لان الدين يحتمل التمليك
من المديون ولا يحتمله من غيره ولانه مال من وجه دون وجه فلا يكون التصدق به اسقاطا محضا فيه معنى التمليك ولهذا
لم يصح تعليقه بالخطر كتمليك العين فيرتد بالرد وانما قلنا ان التصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لان التصدق احد
اسباب التمليك والتمليك المضاف الى محل يقبله مثل ان يقول لاخر وهبت لك هذا العبد او ملكتكه او تصدقت به عليك اذا
صدر من العباد قد يقبل الرد حتى لو قال الاخر لا اقبل لا تثبت له ولاية التصرف فيه واذا صدر من الله تعالى لا يرتد بالرد لانه
مفترض الطاعة لا يمكن رد ما اثبته واوجبه سواء كان لنا او علينا مثل الارث فانه تمليك من الله تعالى للوارث فاذا قال
لا اقبل لا يعتبر قوله والتمليك المضاف الى محل لا يقبله اذا صدر من العباد ولا يقبل الرد مثل ان يقول لامرأته وهبت ملك
الطلاق والنكاح منك او تصدقت به عليك ويقول ولي القصاص لمن عليه القصاص وهبت القصاص لك او ملكتكه او

او تصدقت به عليك فتطلق المراة ويسقط القصاص من غير قبول ولا يرتد بالرد لان معناه الاسقاط والساقط لا يحتمل الرد فالتصدق الصادر من الله فيما لا يحتمل التمليك وهو شطر الصلوة اولى من ان لا يحتمل الرد ولا يتوقف على قبول العبد لانه مفترض الطاعة فثبت ان المراد من التصدق الاسقاط وقد سمى الله الاسقاط تصدقا في قوله تعالى وان تصدقوا خير لكم والمراد بالآية قصر الاحوال لا قصد الذات على ما عرف واما المعنى قوله وهو ان الرخصة لطلب الرفق والرفق متعين في القصر فسقط الاكمال اصلا ولان لا اختيار بين القصر والاكمال من غير ان يتضمن رفقا لا يليق بالعبودية بخلاف الصوم لان النص جاء بالتاخير دون الصدقة واليسر متعارض فصار التخيير لطلب الرفق اي لا استدلال بمعنى الرخصة فوجهان احدهما ان الرخصة الحقيقية اذا ثبتت في شيء ثبت للعبد الخيار بين الاقدام على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة لان الرخصة وان تضمنت يسرا في العزيمة اما ان تضمنت فضل ثواب كتضمن العزيمة في الاكراه على الكفر ثواب الشهادة او تضمنت يسرا آخر ليس ذلك في الرخصة كتضمن الصوم في السفر يسر موافقة المسلمين فاذا لم يكن فيها فضل ثواب ولا نوع يسر سقطت لحصول المقصود بالرخصة وتعين اليسر فيها وفيما نحن فيه تعين اليسر في القصر وهو ظاهر ولا يتضمن الاكمال فضل ثواب لان تمام الثواب في فعل العبد جميع ما عليه الا في عداد الركعات والمسافر قد اتى بجميع ما عليه كالمقيم فكان كالجمعة او الفجر مع الظهر فانه لا فضل للظهر المقيم على فجره ولا لظهر العبد على جمعة الحر واذا كان كذلك وجب القول بسقوط الاكمال اصلا والثاني ان التخيير لو ثبت لا يتضمن رفقا بالعبد ولا اختيار الخالي عن الرفق ليس الا لله عز وجل فانه تعالى يفعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود اليه او مضرة تندفع عنه لان اثبات مثل هذا التخيير لا يليق بالعبد لانه ينزع الى الشركة فيما هو من خصائص الربوبية فيكون فاسدا بخلاف الصوم لان دليل الرخصة فيه لا يدل على الاسقاط لان النص جاء فيه بالتاخير لقوله تعالى فعدة من ايام اخر دون الصدقة بالصوم فبقيت العزيمة مشروعة لان الموجل مما يقبل التعجيل كالدين الموجل واداء الزكوة قبل الحول وكذا معنى الرخصة لا يدل على سقوط العزيمة ايضا لان اليسر فيه اي في الصوم متعارض فان اليسر الحاصل في جانب العزيمة بسبب موافقة المسلمين يعارض اليسر الحاصل في جانب الرخصة فيجوز ان يثبت التخيير فيه بين العزيمة والرخصة ليختار العبد ما هو الارفق عنده ثم شرع في جواب ما يرد نقضا على هذا الاصل فقال ولا يلزم العبد الماذون في الجمعة لان الجمعة والظهر لا يجوز بناء احدهما على الاخر وعند المغايرة لا يتعين الرفق في الاقل عددا اما ظهر المسافر والمقيم واحد فبالتخيير بين القليل والكثير لا يتحقق شيء من معنى الرفق اذا اذن للعبد في الجمعة اي حيث يتخير بين ان يصلي اربعا وهو الظهر وبين ان يصلي ركعتين وهما الجمعة وهذا تخيير بين القليل والكثير من غير رفق لانا لا نسلم انه مخير بينهما بل الواجب عليه حضور الجمعة عينا عند الاذن كما في الحر حتى لو تخلف عنها يأثم لذلك كما في الحر كذا في المعنى ولئن سلمنا ان التخيير ثابت فهو غير لازم ايضا لان الجمعة والظهر مختلفان حتى لا يجوز اداء احدهما بنية الاخرى ولا يصح اقتداء مصلي الظهر بمصلي الجمعة ولا عكسه ويشترط للجمعة ما لا يشترط للظهر فيصح التخيير طلبا للرفق بخلاف ظهر المسافر والمقيم لانهما واحد ولهذا صح بناء احدهما على الاخرى فتعين الرفق في الاقل فلا يفيد التخيير بين القليل والكثير لعدم تضمنه رفقا قوله وعلى هذا يخرج من نذر بصوم سنة ان فعل كذا فعل وهو معسر تخير بين صوم ثلثة ايام وبين صوم سنة في قول محمد وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله انه رجع اليه قبل موته بثلثة ايام لانهما مختلفان حكما احدهما قربة مقصودة والاخر كفارة وفي مسئلتنا هما سواء فصار كالمدبر اذا جنى لزم مولاه الاقل من الارش ومن القيمة بخلاف العبد لما قلنا اي على جواب الذي ذكرنا في العبد يخرج ما اذا نذر بصوم سنة ان فعل كذا بان قال ان دخلت الدار فعلي صوم سنة فدخلها وهو

معنى الوفاء بالنذر وهو صوم سنة وبين كفارة اليمين وهو صوم ثلثة ايام عند محمد رحمه الله وروي عن ابي حنيفة رحمه الله انه رجع اليه قبل موته بثلثة فهذا تخيير بين القليل
والكثير في جنس واحد لانهما اعني صوم السنة وصوم ثلثة ايام مختلفان معنى وان اتفقا صورة لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة
وصوم ثلثة كفارة الملحقة بالحلف ابو عبيد المؤكد باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر فصح التخيير طلبا للارفق عنده وهذا اذا كان التعليق بشرط
لا يريد وقوعه كما ذكرنا فان المقصود منه المنع من الدخول فان كان التعليق بشرط يريد وقوعه مثل ان يقول ان شفى الله مريضي او ان
قدم غائبي فعلي كذا فلا تخيير بل الواجب هو الوفاء بالنذر لا غير وهو الصحيح ومثله مسئلتنا اعني في مسئلة ظهر المقيم المسافر فما هو ادا الا القصر و
الاكمال سواء بدليل اتفاق الاسم والشرط فلا يفيد التخيير شيئا فصار اي ما ذكرنا من تعيين القصر في حق المسافر وتخيير العبد الماذون في الجمعة
نظير تعيين لزوم الاقل من الارش والقيمة على المولى في جناية المدبر وتخيير بين الدفع والفداء في جناية العبد فان المدبر اذا جنى لزم
المولى الاقل من الارش ومن قيمة المدبر من غير خيار له في ذلك لاتحاد الجنس اذ المالية هي المقصودة لا غير تعيين الدفع في الاول
كالقصر في حق المسافر بخلاف العبد اذا جنى حيث خير المولى بين الدفع والفداء وان كانت قيمة العبد اقل او اكثر من الفداء لان الدفع
والفداء مختلفان صورة ومعنى فاستقام التخيير طلبا للرفق كتخيير العبد الماذون في الجمعة بينها وبين الظهر ولا يلزم على ما ذكرنا تخيير
موسى عليه السلام في الرعي بين ثماني سنين وعشر سنين على ما اخبر الله تعالى عنه بقوله قال ذلك بيني وبينك ايما الاجلين قضيت
فلا عدوان علي فانه تخيير بين الاقل والاكثر في جنس واحد لانا لا نسلم ان الزيادة على الثمانية كانت واجبة بل المهر هو الرعي ثماني
سنين لا غير والفضل كان تبرعا منه بدليل قوله تعالى فان اتممت عشرا فمن عندك وهكذا نقول الفرض في مسئلتنا ركعتان والزيادة عليهما نفل
مشروع للعبد تبرع من عنده لان الاشتغال باداء النفل قبل كمال الاركان مفسد للفرض وبعد الكمال لها قبل انتهاء التحريمة مكروه ولا يلزم
ايضا ما ذكرنا في باب النوافل ويصلي اربعا قبل العصر وان شاء ركعتين واربعا بعد العشاء وان شاء ركعتين وما ذكرنا في باب الاذان ومن فاتته
صلوات اذن للاولى ويقيم وكان مخيرا في الباقية ان شاء اذن واقام وان شاء اقتصر على الاقامة فان هذه كله تخيير بين القليل والكثير
في جنس واحد لانا لا نسلم ان الرفق تعين في القليل بل في الكثير زيادة الثواب وان كان في القليل يسر فكان التخيير مفيدا وعلى هذا
الحرف يخرج جميع ما يرد نقضا عليه والله اعلم واذا فرغنا بحمد الله جل جلاله عن بيان القسم الاول والبحث عن حقائقه والفحص عن
غوامضه والكشف عن دقائقه فلنشرع في تفسير القسم الثاني وتحكيره باولين الجهد في تقريره وتقريبه مستعينين بالله عز وجل
في استنباط لطائفه وتحقيق معانيه مستمدين التوفيق منه في استخراج غرائبه وتمهيد مبانيه شاكرين له على نعمائه ومصلين على خير رسله
وانبيائه والحمد لله اولا وآخرا

باب في بيان اقسام السنة

اعلم بان سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم جامعة للامر والنهي والخاص والعام وسائر الاقسام
التي سبق ذكرها وهذا الباب لبيان ما يختص به السنن فنقول انما اختار لفظ السنة دون لفظ الخبر كما ذكره غيره لان لفظ السنة شامل
لقول الرسول وفعله عليه السلام ومنطلق على طريقة الرسول عليه السلام والصحابة رضي الله عنهم على ما عرف والشيخ قد احتاج الى ذكر القسم
بيان افعال النبي عليه السلام واقوال الصحابة رضي الله عنهم فاختار لفظا يشمل الكل ثم السنة واعني بها قول النبي صلعم ههنا تشارك
الكتاب في الاقسام المذكورة من الخاص الى المتصفح لان قوله عليه السلام حجة مثل الكتاب وهو كلام مستجمع لوجوه الفصاحة والبلاغة
فيجري فيه هذه الاقسام ايضا ويكون بيانها في الكتاب بيانا فيها لانها فرع الكتاب في كونها حجة اذ هي عبارة عن الكتاب وتفاريعه

في طريق الاتصال الينا فان الكتاب ليس له الطريق واحد وهو التواتر وللسنة طرق مختلفة كما ستقف عليها وهذا الباب لبيان تلك الطرق وما يتصل بها ولما كان هذا القسم كلاما في الاخبار لا بد من بيان حقيقة الخبر فنقول الخبر يطلق على قول مخصوص من الاقوال وعلى الاشارات الحالية والدلالات المعنوية كما يقال اخبرتني عيناك ومنه قول ابي الطيب وكم لظلام الليل عندي من يد تخبر ان المانوية تكذب * ولكنه حقيقة في الاول لتبادر الفهم عند اطلاق لفظ الخبر دون الباقي واختلف في تحديده فقيل انه لا يحد لانه ضروري التصور اذ كل واحد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر ويفرق بينه وبين الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه الحقائق مصورة ضرورة لما كان كذلك ورد بان العلم الضروري بالتفرقة بين ما يحسن فيه الامر وما يحسن فيه الخبر بعد معرفتهما اما قبل ذلك فغير مسلم وقيل هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب وقيل ما يدخله التصديق والتكذيب وقيل ما يحتمل الصدق والكذب واعترض عليهما بان خبر الله تعالى وخبر رسوله صلى الله عليه وسلم لا يدخلهما الكذب ولا التكذيب لاحتمال الكذب ايضا فلا تكون جامعة ومختار البعض ان الخبر هو ما تركب من امرين حكم فيه بنسبة احدهما الى الاخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها وانما قال امرين دون كلمتين او لفظين ليشمل الخبر النفساني وقال حكم فيه بنسبة ليخرج ما تركب من غير نسبة وقال يحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقييدية وقيد النسبة بالخارجية ليخرج الامر ونحوه اذ المراد بالخارجية ان يكون لتلك النسبة امر خارجية بحيث يحكم بصدقها ان طابقته وبكذبها ان خالفته وليس للامر ونحوه ذلك **قوله السنة نوعان** مرسل ومسند فالمرسل من الصحابي محمول على السماع ومن القرن الثاني والثالث على انه وضح الامر واستبان له الاسناد الارسال خلاف التقييد لغة وكان هذا النوع الذي نحن بصدده سمي مرسلا لعدم تقييده بذكر الواسطة التي بين الراوي والمروي عنه وهو في اصطلاح المحدثين ان يترك التابعي الواسطة التي بينه وبين الرسول عليه السلام فيقول قال رسول الله عليه السلام كذا كما كان يفعله سعيد بن المسيب ومكحول الدمشقي وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم فان ترك الراوي واسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة فهذا يسمى عندهم منقطعا فان ترك اكثر من واحدة فهو المسمى بالمعضل عندهم والكل يسمى ارسالا عند الفقهاء والاصوليين وهو اربعة اقسام ما ارسل الصحابي وما ارسله القرن الثاني والثالث وما ارسله العدل في كل عصر بعدهم وما ارسل من وجه واتصل من وجه اخر وهذا القسم لم يذكر في الكتاب والقسم الاول وهو مرسل الصحابة مقبول بالاجماع حملا لروايتهم على السماع بانفسهم اذ الاصل فيهم السماع لتحقق الصحبة في عهم الا اذا صرحوا بالرواية عن الغير وحكي عن الشافعي انه قال اذا قال الصحابي قال النبي عليه السلام كذا او كذا قبلت الا ان اعلم انه ارسله وكذا المعتمد واما ارسال القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه واكثر المتكلمين وعند اهل الظاهر وجماعة من أئمة الحديث لا يقبل اصلا وقال الشافعي لا يقبل الا اذا اقترن به ما يتقوى به فحينئذ قبل وذلك بان يتأكد بآية او سنة مشهورة او موافقة قياس او قول صحابي او تلقته الامة بالقبول او عرف من حال المرسل انه لا يروي عمن فيه علة من جهالة او غيرها او اشتراك في ارساله عدلان ثقتان بشرط ان يكون شيوخهما مختلفة او ثبت اتصاله بوجه اخر بان اسنده مرسله مرة اخرى قال وانما قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني تتبعتها فوجدتها مسانيد واكثر ما رواه مرسلا انما سمعه من عمر رضي الله عنه قال ومن هذا حاله احببت قبول مرسله ولا استطيع ان اقول ان الحجة تثبت به كثبوتها بالمتصل تمسك من ابى قبول المراسيل بان الخبر انما يكون حجة باعتبار اوصاف في الراوي ولا طريق بمعرفة تلك الاوصاف في الراوي اذا كان غير معلوم والعلم به انما يحصل بالاشارة عند حضرته وبذكر اسمه ونسبه عند غيبته فاذا لم يذكره اصلا لم يحصل العلم به ولا باوصافه فتحقق انقطاع هذا الخبر عن رسول الله عليه السلام

فلا يكون حجة يوضحه انه لو ذكر المروي عنه لم يعدله وبقي مجهولا لم يقبله فاذا لم يذكره فالجهل اتم لان من لا يعرف عينه كيف يعرف
عدالته ولا معنى لقول من قال رواية العدل عنه تعديل له وان لم يذكر اسمه لان طريق معرفة الجرح والعدالة الاجتهاد وقد يكون
الواحد عدلا عند انسان مجروحا عند غيره بان يقف منه على ما كان عليه الآخر لا يقف عليه والمعتبر عدالته عند المروي له فلو قبلنا الرواية
من غير كشف للحال كنا قبلنا هذا تقليدا لا علما فكيف تجعل رواية العدل تعديلا للمروي عنه وقد رووا احاديثا وقد رووا عمن لم يحمد ولم يرض في الرواية
امره قال الشعبي حدثني الحارث وكان والله كذابا وروى شعبة وسفيان عن جابر الجعفي مع ظهور امره في الكذب وروى عنه ابو حنيفة وقال ما رأيت احدا اكذب
من جابر وروى الشافعي عن ابراهيم بن محمد بن ابي يحيى الاسلمي وكان قدريا رافضيا ينسب بالكذب وروى مالك عن عبد الكريم بن ابي امية البصري وهو ممن تكلموا
فيه وروى ابو يوسف ومحمد عن الحسن بن عمارة وعبيد الله المحرز وغيرهما من المجروحين فاذا كان كذلك لا يمكن ان يجعل ارسال الراوي تعديلا
للمروي عنه بخلاف ما اذا قال حدثني فلان وهو عدل لانه يمكن للمروي له ان يتامل فيه فان سكنت نفسه الى قوله قبله والا تفحص عنه و
تمسك من قبله بالاجماع والدليل المعقول اما الاجماع فمن وجهين احدهما اتفاق الصحابة على قبول المرسل فانهم اتفقوا على قبول
روايات ابن عباس مع ابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة الذين لم يكن لهم كثرة صحبة وكانوا يرسلون ولم يرد
عن احد منهم انكاره ذلك وتفحصا نهم رووه عن رسول الله عليه السلام بواسطة او بغير واسطة فصار ذلك اجماعا منهم على جوازه وكذلك
وجوب قبوله ولا يقال قبول مراسيل الصحابة رضي الله عنهم مسلم لان عدالتهم تثبت قطعا بالنصوص انما الكلام في مراسيل من بعدهم
لانا نقول لا فرق في هذا بين الصحابي والتابعي لان عدالة التابعين تثبت بشهادة الرسول عليه السلام ايضا خصوصا اذا كان الارسال
من وجوه التابعين مثل عطاء بن ابي رباح وسعيد بن المسيب وسائر الفقهاء السبعة سعيد بن المسيب والقاسم بن محمد بن ابي بكر
وعروة بن الزبير وخارجة بن زيد بن ثابت وابو سلمة بن عبد الرحمن وعبيد الله بن عتبة وسليمان بن يسار وقد ابدل بعضهم
ابا سلمة بسالم بن عبد الله بن عمر وابا بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام وكلهم من اهل العصر والشعبي والنخعي وابي العالية
والحسن وامثالهم فانهم كانوا يرسلون ولا يظن بهم الا الصدق والثاني ان العلماء من زمان الرسول عليه السلام الى يومنا
كانوا يرسلون من غير تحاش وامتناع ويقولون قال رسول الله كذا وقال فلان كذا وملاء الكتب منها ولم يرد ان احدا من
الامة انكر عليهم ولو كان المرسل مردودا لامتنعوا من روايته ولم يقروا عليه فكان ذلك اجماعا منهم على قبوله واما الدليل المعقول فما
اشير اليه في الكتاب ان العدل اذا وضح له طريق الاتصال واستبان الاسناد ارسل تيقنا بثبوت مرويه واعتمادا على صحته واذا لم
يتضح الامر نسب المروي الى من سمعه منه ليحمله ما تحمل عنه وليضيف الطعن اليه عند ظهور زيافته قال الحسن متى قلت لكم حدثني فلان فهو
حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله عليه السلام سمعته من سبعين او اكثر وقال ابن سيرين ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت
الفتنة وقال الاعمش قلت لابراهيم اذا رويت لي حديثا عن عبد الله فاسنده لي فقال اذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله
فهو الذي روى لي ذلك واذا قلت لك قال عبد الله فقد روى لي غير واحد واذا كان كذلك وجب قبول ارساله حملا لامره على الوجه
المعتاد والاحرى انه لو اسند الى غيره قبل اسناده ولا يظن به الكذب على المروي عنه فلان لا يظن به الكذب على رسول الله عليه السلام
مع قوله عليه السلام من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار كان اولى قوله وهذا اي المرسل فوق المسند فان من لم يتضح له الامر
نسب الى من سمعه منه ليحمله ما تحمل عنه لكن هذا مزية تثبت بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله يدل على ترجيح المرسل على المسند عند التعارض

وهو مذهب عيسى بن ابان واختيار الامام فخر الاسلام فانه قال في بعض تصانيفه المرسل عندنا مثل المسند المشهور وفوق مسند الواحد الا انه لا يجوز الزيادة به على الكتاب وذهب عبد الجبار الى انهما يستويان وذهب الباقون الى ترجيح المسند على المرسل لتحقق المعرفة برواة المسند وعدالتهم دون رواة المرسل على انشك ان رواية من عرفت عدالته اولا نعمة وتمسك من سوى بينهما بان الارسال لا يكون اجزاء على ظاهره لانه يقتضي الجزم بصحة خبر الواحد وهو غير جائز فيكون معنى قوله قال رسول الله كذا اني اظن انه قال كذا فكان مثل الاسناد لان معنى الاسناد هذا ايضا فان قال الراوي فاذا رسلت الحديث فقد حدثنيه عن جماعة من الثقات فحينئذ يكون مرسله اقوى من مسند اسنده الى واحد لاجل الكثرة واحتج من رجح المرسل بما ذكر في الكتاب وقوله ولكن هذا ضرب مزية جواب عما يقال لما كان المرسل عندكم فوق المسند كان المرسل عندكم مثل المشهور اذ لا واسطة بين الآحاد والشهرة فينبغي ان يجوز الزيادة به على الكتاب التي هي في معنى النسخ كما يجوز بالمشهور فقال هذه مزية اي فضيلة ثبتت للمراسيل بالاجتهاد والرأي فيكون مثل قوة ثبتت بالقياس وقوة المشهور ثبتت بالتصيص فما ثبت بالتنصيص فوق ما ثبت بالرأي فلا يكون المرسل مثل المشهور فلا تجوز الزيادة التي هي في معنى النسخ به لانه يؤدي الى الزيادة على الكتاب بالاجتهاد من وجه قوله واما مراسيل من دون هولاء فقد اختلف فيه اي دون القرون الثلاثة وهو القسم الثالث من اقسام المراسيل فقد اختلاف فيه يعني اختلف في قبولها مشائخنا وتذكر الضمير بتاويل المذكور قال الشيخ ابو الحسن الكرخي يقبل مرسل كل عدل في كل عصر لان العلة التي توجب قبول مراسيل القرون الثلاثة وهي العدالة والضبط تشمل سائر القرون وقال عيسى ابن ابان لا يقبل المراسيل من كان من ائمة النقل مشهورا يأخذ الناس العلم منه وان لم يكن كذلك وكان عدلا يقبل سنده ويوقف مرسله الا ان يروي عنه اهل العلم وقال ابو بكر الرازي لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلثة الا اذا اشتهر بانه لا يروي الا عن هو عدل ثقة شهادة النبي عليه السلام على من بعد القرون الثلثة بالكذب بقوله ثم يفشو الكذب فلا تثبت عدالته من كان في زمن شهد النبي عليه السلام على اهله بالكذب الا برواية من كان معلوم العدالة ويعلم انه لا يروي الا عن عدل كذا ذكر شمس الائمة وذكر في المعتمد قال الانسان في عصرنا قال النبي كذا يقبل انكان ذلك الخبر معروفا في جملة الاحاديث وان لم يكن معروفا لا يقبل لانه مرسل ولكن الاحاديث قد ضبطت وجمعت فما لا يعرفه اصحاب الحديث منها فهو كذب وان كان العصر الذي ارسل فيه المرسل عصرا لم يضبط فيه السنن قبل مرسله وقوله الا ان يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله وقال الشافعي رحمه الله لا اقبل الا مراسيل سعيد بن المسيب فاني تتبعتها فوجدتها مسانيد والاضافة والاستثناء من قوله قد اختلف فيه يعني اختلف في قبول مراسيل من بعد القرون الثلاثة الا ان يروي الثقات مرسله الضمير راجع الى من كما رووا مسنده فحينئذ يقبل ذلك المرسل من غير اختلاف بين اصحابنا لان رواية الثقات عنه وقبولهم ذلك المرسل تعديل له وشهادة على اتصال ذلك المرسل برسول الله عليه السلام فيقبل كمرسل القرون الثلثة وفي المغرب المراسيل اسم جمع للمرسل كالمناكير للمنكر وفي غيره المراسل جمع المرسل والياء فيها للاشباع كما في الدراهيم والصياريف واما القسم الرابع وهو ما ارسل من وجه واسند من وجه سواء اسنده هذا المرسل او غيره فحجة عند العامة لان المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق بها والساكت لا يعارض الناطق قوله والمسند اقسام المتواتر وهو ما يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم ويدوم هذا الحد الى ان يتصل برسول الله عليه السلام وذلك مثل نقل القرآن والصلوة الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوات وما اشبه ذلك هو الخبر المروي عن الغير بواسطة او بوسائط من غير انقطاع

واسطة بينه وبين الراوي فالمسند من السنة هو ما اتصل بك عن رسول الله عليه السلام من غير انقطاع واسطة من البين وهو مأخوذ
من السند وهو ما استند اليه من حائط او غيره فكان الراوي يرفع الى من سمع منه يستند اليه ويعتمد عليه وهو ثلثة اقسام
متواتر ومشهور وخبر واحد فالمتواتر خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه وقيد بنفسه ليخرج الخبر الذي عرف صدق القائلين فيه بالقرائن
الزائدة كخبر جماعة وافق دليل العقل ودل قول الصادق على صدقهم والتواتر لغة تتابع امور واحدا بعد واحد مأخوذ من الوتر يقال
تواترت الكتب اي جاء بعضها في اثر بعض وترا وترا من غير ان ينقطع ومنه قولهم جاءوا تترى اي متتابعين واحدا بعد واحد
وانما قيد الشيخ رحمه الله المتواتر بقوله اتصل بك من رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه في بيان المتواتر من السنة فاما تعريف نفس
المتواتر بالنظر الى ذاته فلا يحتاج الى هذا القيد كالخبر عن البلدان النائية والملوك الماضية ثم اتفقوا على ان من شرطه تكثر المخبرين
كثرة تمنع عن تواطؤ الكذب منهم على سبيل الاتفاق والمواضعة وهو معنى قوله لا يتوهم تواطؤهم على الكذب اي توافقهم على الكذب
وان يكونوا عالمين بما اخبروا عنه مستندا الى الحس لا الى غيره كدليل العقل مثلا فان اهل بغداد لو اخبروا عن حدوث العالم لا يحصل
لنا العلم بخبرهم وان يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستوين في الكثرة والاستناد الى الحس واليه اشير بقوله ويدوم هذا الحد
واختلفوا في اقل عدد يحصل معه العلم فقيل هو خمسة لان ما دونها بينة شرعية يجوز للقاضي عرضها على المزكين ليحصل غلبة الظن ولو
كان العلم حاصلا به لما كان كذلك وقيل عشر بعدد نقباء بني اسرائيل فانهم خصوا بذلك العدد لحصول العلم بقولهم وقيل اربعون
لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين فلو لم يفد قولهم العلم لم يكن اتباعهم حسبا لاحتياجه الى من يتم
به امره وقيل سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما خصهم لما مر ولا يخفى ان هذه تحكمات فاسدة وان ما
تمسكوا به ليس بشبهة فضلا عن حجة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها المطلوب مضطربة اذ ما من عدد يفرض به حصول العلم لقوم الا
ويمكن ان لا يحصل العلم به لآخرين وللاولين في واقعة اخرى فلو كان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف بل الصحيح انه
ليس فيه عدد مخصوص ضابطه ما حصل العلم به عنده فبحصول العلم الضروري يستدل على ان العدد الذي هو كامل عند الله تعالى
قد توافقوا على الاخبار لا انا نستدل بكمال العدد على حصول العلم والدليل على انه غير مختص بعدد انا نقطع بحصول العلم بالخبر المتواتر
من غير علم بعدد مخصوص اصلا بل لو كلفنا انفسنا معرفة ذلك العدد والحالة التي تكمل فيها لم نجد اليها في العادة سبيلا لانه يحصل بتزايد
الظنون على تدريج خفي كما يحصل كمال العقل بالتدريج وكما يحصل الشبع بالاكل والري بالماء والسكر بالخمر بالتدريج والقوة البشرية قاصرة
عن الوقوف على مثل ذلك ثم لفظ الكتاب يشير الى شروط بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه فقوله لا يتوهم تواطؤهم ويدوم هذا
الحد يشير كل واحد الى شرط متفق عليه كما ذكرنا وقوله لا يحصى عددهم يشير الى اشتراط خروج عدد المخبرين عن الاحصاء والحصر واليه
ذهب قوم لانهم متى كانوا محصورين كان لامكان التواطؤ مدخل في خبرهم عادة فشرط خروجهم عن الاحصاء والحصر دفعا لذلك
الامكان وذهب الجمهور الى انه ليس بشرط فان الحجيج او اهل الجامع لو اخبروا عن واقعة صدتهم عن الحج او عن الصلوة يحصل العلم بخبرهم
مع كونهم محصورين وقوله عدالتهم يشير الى اشتراط الاسلام والعدالة كما قاله قوم لان الاسلام والعدالة ضابطا الصدق والتحقيق
والكفر والفسق مظنتا الكذب والمجازفة فشرط عدمهما وعند العامة لا يشترط العدالة ولا الاسلام للقطع بان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل
ملكهم حصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا فجارا وقوله وتباين اماكنهم اي تباعدها يشير الى اشتراط اختلاف بلدانهم واوطانهم او محلاتهم ومو

وهو مختار البعض لانه اشد تاثيرا في دفع امكان التواطؤ وعند الجمهور لا يشترط ذلك ايضا لحصول العلم باخبار متوطني بقعة واحدة
او بلدة واحدة ولا اشتراط الكثرة اى كمال العدد لما بينا بدفع هذا الامكان وكان الشيخ انما اشار الى هذه المعاني لانها اقطع للاحتمال
وابلغ في الالزام على الخصوم لا لانها شروط حقيقة بحيث يتوقف ثبوت العلم الا عليها بل الشرط فيه حقيقة ما ذكرناه بديا وما اشبه ذلك
مثل ارش الجنايات واعداد الطواف والوقوف بعرفات قوله وانه يوجب علم اليقين بمنزلة العيان وهو مذهب جمهور العقلاء وذهب السمنية
وهو قوم من عبدة الاصنام والبراهمة وهو قوم من منكري الرسالة بارض الهند الى ان الخبر لا يكون حجة اصلا ولا يقع العلم به بوجه لا علم
يقين ولا علم طمانينة بل يوجب ظنا وذهب قوم منهم النظام من المعتزلة وابو عبد الله الثلجي من الفقهاء الى انه يوجب علم طمانينة لا علم يقين
ويريدون به ان جانب الصدق يترجح فيه بحيث تطمئن اليه القلوب فوق ما تطمئن بالظن ولكن لا ينتفي عنه توهم الكذب والغلط
والقائلون بانه يوجب علم اليقين اختلفوا فذهب عامتهم الى انه يوجب علما ضروريا وذهب ابو القاسم الكعبي وابو الحسين البصري من المعتزلة
وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي رحمه الله الى انه يوجب استدلاليا وتمسك من انكر حصول العلم به بان المتواتر صار جمعا لآحاد
وخبر كل واحد يحتمل الكذب حالة الانفراد وبانضمام المحتمل الى المحتمل لا يزداد الا الاحتمال اذ لو انقطع الاحتمال ولم يجز الكذب عليهم حالة الاجتماع
انقلب الجائز ممتنعا وهو ممتنع فثبت ان الاجتماع محتمل للتواطؤ على الكذب الا يرى ان المعنى الذي لاجله لا يثبت علم اليقين حالة الانفراد وهو ان المخبر
غير معصوم عن الكذب موجود حالة الاجتماع واذا جاز الكذب عليهم حالة الاجتماع انتفى اليقين عن خبرهم على ان اجتماع الجم الغفير على
الاخبار بخبر واحد مع اختلافهم في الاداء وتصديق الصدق والكذب غير متصور كاتفاقهم على اكل طعام واحد في صبيحة يوم واحد ووقوع
العلم اليقيني به مبني على تصوره لا محالة ثم اذا انتفى اليقين عنه فاما ان يثبت به كما قال الفريق الاول وطمانينة كما قال الفريق الثاني
واحتج الجمهور بان المتواتر بوضعه يوجب علم اليقين كالحس فان العلم بالملوك الماضية والبلدان النائية الحاصل بالمتواتر مثل العلم الحاصل
بالحس من غير فرق ونجد المعرفة بجهة الكعبة اخبارا مثلها بجهة محاذ لها سواء ومن انكر ذلك فهو مكابر وخروج من المعقول وهو ان الخبر
المتواتر اما ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون كذبا لانه اما ان يقع اتفاقا او للتدين او للمواضعة منهم عليه او لداع دعاهم اليه
والاول فاسد لان صدور الكذب اتفاقا من جماعة كثيرة لا يتصور عادة كما لا يتصور اجتماعهم على اكل واحد في زمان واحد اتفاقا وكذا الثاني
لان اجتماع مثل هذه الجماعة على الكذب تدينا مع كون العقل صارفا عنه وداعيا الى الصدق وعدم دعوة الهوى والطبع اليه لعدم اللذة و
الراحة في نفس الكذب امر غير متصور عادة وكذا الثالث لان كثرتهم واختلاف هممهم مانع عن المواضعة عادة وكذا الرابع لان الداعي
اما الرغبة او الرهبة وهذا الداعي لا يتصور شموله في الجماعة العظيمة واذا لم يجز ان يكون كذبا تعين كونه صدقا اذ لا واسطة بين الصدق
والكذب في الاخبار فكان مفيدا للعلم كذا في الميزان وذكر بعض المحققين ان فتح باب الاستدلال في هذه المسئلة يفضي الى تطويل الكلام وايراد
اشكالات واعتراضات لا يتم المقصود الا بالجواب القاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد تدقيقات عظيمة ومن البين
لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد عليه السلام اظهر من علمه بصحة الاستدلالات المذكورة في هذه المسئلة بالدليل الخفي مع وجود الدليل
الظاهر وبناء الواضح على الخفي غير جائز فتبين به ان الحق ما ذكرنا ان حصول العلم به ضروري والتشكيك والترديد في الضروريات باطل وتمسك
من قال انه يوجب علما استدلاليا بان الاستدلال ليس الا ترتيب مقدمات صادقة وهو موجود فيه لان العلم به لا يحصل الا بعد
العلم بان المخبر عنه امر محسوس وان المخبرين جماعة لا حامل لهم على التواطؤ على الكذب وان يعلم ان ما كان كذلك لا يكون كذبا فيلزم منه

الصدق لعدم الواسطة وبانه لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه كما لم يختلفوا في ان الشيء اعظم من جزءه وان الموجود لا يكون معدوما وحيث
اختلفوا فيه علمنا انه مكتسب كالعلم بالنبوة عند معرفة المعجزات وجه قول العامة انه لو كان استدلاليا لاختص بمن يكون من اهل الاستدلال
وقد رأينا انه لا يختص بهم فان كل واحد في صغره يعلم اباه وامه بالخبر كما يعلمهما بعد البلوغ مع انه لا يعرف الاستدلال اصلا والعلم
بالملوك الماضية والبلدان النائية يحصل من غير استدلال وصنع من جهة العالم وهو حد العلم الضروري لانه لو كان استدلاليا لجاز
الخلاف فيه عقلا لان شان العلوم الاستدلالية كذلك وانما يشتغل بعض العلماء بالاستدلال للالزام على من ينكر الضرورة تعنتا ومكابرة
وهو يعتقد العلم الاستدلالي فيقوم عليه الحجة ثم من يخالف فيه فانما يخالف بلسانه او خبط في عقله او عنادا ولو تركنا ما علمناه ضرورة لمخالفتهم
للزمهم ترك المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية وقولهم لابد فيه من ترتيب المقدمات قلنا لا يلزم من ترتيبها كون القضية الحاصلة
منها نظرية لان صورة الترتيب او التركيب ممكنة في كل ضروري حتى في اظهر الضروريات كقولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون
بان يقال الكون وهو الوجود واللاكون وهو العدم متقابلان والمتقابلان يمتنع اتصاف الشيء الواحد بهما فالشيء اما ان يكون او ان لا يكون
وانما كان كذلك لان امكان صورة الترتيب لا يكفي في كون العلم نظريا بل يحتاج مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالمطلوب بها
الواسطة المفضية اليه قوله والمشهور وهو ما كان من الاحاد في الاصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم
القرن الثاني ومن بعدهم واولئك قوم ثقات ائمة لا يتهمون فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حتى قال الجصاص انه
احد قسمي المتواتر وقال عيسى بن ابان يضلل جاحده ولا يكفر وهو الصحيح عندنا لان المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل بمنزلة
فصحت الزيادة على كتاب الله تعالى وهي نسخ عندنا وهو القسم الثاني من اقسام المسند وهو اسم لخبر كان من الاحاد في الاصل اي في
الابتداء ثم انتشر في القرن الثاني حتى رواه جماعة لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وقيل ما تلقته العلماء بالقبول والاعتبار للاشتهار
في القرن الثاني والثالث دون القرون التي بعدهم فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة حتى لا يجوز
الزيادة بها على الكتاب بمثل خبر الفاتحة والتسمية في الوضوء وغيرهما ويسمى مشهورا ومستفيضا من شهر يشهر شهرا وشهرة فاشتهر
اي وضح ومنه شهر سيفه اذا سله واستفاض الخبر اي شاع وخبر مستفيض اي منتشر بين الناس واما حكمه فقد اختلف فيه فذهب
بعض اصحاب الشافعي الى انه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن وذهب ابو بكر الجصاص وجماعة من اصحابنا الى انه مثل المتواتر فيثبت
به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة وذهب عيسى بن ابان من اصحابنا الى انه يوجب علم طمانينة لا علم يقين فكان
دون المتواتر فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى لانه يشبه تعدل النسخ وان لم يجز به النسخ مطلقا
وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد وعامة المتاخرين رحمهم الله وقال ابو اليسر رحمه الله وحاصل الاختلاف راجع الى الاكفار فعند
الفريق الاول من اصحابنا يكفر جاحده وعند الفريق الثاني لا يكفر ونص شمس الائمة على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق واليه اشير
في الميزان وعلى هذا لا يظهر اثر الاختلاف في الاحكام وجه قول الفريق الاول ان التابعين لما اجمعوا على قبوله والعمل به ثبت صدقه
لانه لا يتوهم اتفاقهم على القبول لاجتماع جميعهم عليه وليس ذلك الا لتعين جانب الصدق في الرواة ولهذا سمينا العلم الثابت به استدلاليا
لا ضروريا الا انه لا يكفر جاحده لان انكاره وجحوده لا يؤدي الى تكذيب الرسول لانه لم يسمع من الرسول صلى الله عليه وسلم عدد لا يتصور تواطؤهم
على الكذب بل هو خبر واحد قبلته العلماء في العصر الثاني فجاحده يؤدي الى تخطئة العلماء في القبول او اتهامهم لعدم التامل في كونه عن الرسول [illegible]

الناس وتخطيتهم ليست بكفر بل هي بدعة وضلال بخلاف انكار المتواتر فانه يؤدي الى تكذيب الرسول اذ المتواتر بمنزلة المسموع
منه وتكذيبه كفر قوله قول بعض الاخوان الرواية في الاصل لم يبلغوا حد التواتر فليتمكن فيه شبهة لا محالة ولهذا لم يكفر جاحده لان
الكفر لا يثبت بانكار ما فيه شبهة ولا يمكن اعتبار هذه الشبهة في سقوط العمل به لان الشبهة الثابتة في خبر الواحد والقياس هي فوق
هذه الشبهة لا يؤثر في اسقاط العمل بهما فهذه اولى فيجب اعتبارها في حق العلم فلا يثبت به اليقين ولكن يثبت به علم طمانينة تقرب
الى اليقين فوق الظن الذي يحصل بخبر الواحد لاتفاق العلماء من الصدر الثاني ومن بعدهم على قبوله والعمل به فصار مثل المتواتر من
هذا الوجه فيجوز به الزيادة على الكتاب التي هي نسخ معنى لانه متواتر معنى فلا يجوز به نسخ النظم لانحطاط درجته عنه صورة وذلك لان الزيادة
بيان من حيث انها تبين محتمل اللفظ ونسخ من حيث انها ترفع الاطلاق وتبدله بالتقييد الذي هو ضده على ما يعرف في فصل
النسخ ان شاء الله تعالى ثم الزيادة لو كانت بيانا محضا كبيان التفسير لجازت بالمتواتر والمشهور والاحاد ولو كانت نسخا محضا
لم يجز الا بالمتواتر لاشتراط المماثلة فيه ولما كانت بيانا من وجه نسخا من وجه جوزناها بالمشهور الذي هو من الاحاد من وجه ومن
المتواتر من وجه توفيرا على الشبهين حظهما وقوله عندنا احتراز عن قول الشافعي واصحاب الحديث رحمهم الله فان الزيادة بيان محض
عندهم على ما سياتيك بيانه ان شاء الله تعالى قوله وذلك مثل زيادة الرجم والمسح على الخفين والتتابع في صيام كفارة اليمين
لكنه لما كان من الاحاد في الاصل ثبت به شبهة سقط بها علم اليقين اي الزيادة على النص بالخبر المشهور مثل زيادة الرجم في حق
المحصن بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة وبرجم النبي عليه السلام ماعزا وغيرهما والمسح على الخفين بحديث المغيرة
وغيره والتتابع في صيام كفارة اليمين بقراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنهما فصيام ثلثة ايام متتابعات وكانت قراءته مشهورة
فيجوز الزيادة بها وقد تحقق النسخ معنى في هذه الصور بهذه الزيادات فان عموم قوله تعالى الزانية والزاني تناول المحصن
كما تناول غيره فزيادة الرجم نسخ حكم الجلد في حقه وكذا قوله تعالى وارجلكم تناول حالة التخفف في ايجاب الغسل فزيادة المسح نسخ
الحكم في هذه الحالة وكذا اطلاق قوله تعالى فصيام ثلثة ايام يوجب جواز التفرق والتتابع فيه فتقييده بالتتابع نسخ
جواز التفرق وليس ما ذكرنا من قبيل التخصيص لان من شرطه عندنا ان يكون المخصص مثل المخصوص منه في القوة
وان يكون متصلا لا متراخيا ولم يوجد الشرطان جميعا قوله لكنه اي المشهور لما كان كذا جواب عما يقال لما صار المشهور بشهادة
السلف بمنزلة المتواتر ينبغي ان يوجب علم اليقين دون علم الطمانينة فقال لما كان من الاحاد في الاصل ثبت به اي بكونه من الاحاد
شبهة فيسقط بها علم اليقين قوله وخبر الواحد وهو الذي يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر وهو القسم
الاخير من اقسام المسند هو الخبر الذي يرويه الواحد او الاثنان اي المخبر الواحد او الاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه يعني لا يخرج عن كونه من اخبار
الاحاد بان كان المخبر متعددا بعد ان لم تبلغ درجة المتواتر والاشتهار وقوله الواحد او الاثنان اشارة الى رد قول من فرق بين الاثنين
والواحد مثل الجبائي من المعتزلة فقبل خبر الاثنين دون الواحد مستدلا بان امر الدين لما كان اعظم واهم من المعاملات كان باشتراط
العدد فيه اولى ورد قول من يشترط عدد الاربعة متمسكا بان امر الدين لما كان اهم يعتبر فيه اقصى عدد اعتبره الشرع في باب الشرع في
باب الشهادة وهو الاربع الا انا نقول لان قول الثاني لما لم يوجب زيادة علم لم يكن ثابتا بالاول لم يكن في اشتراطه فائدة واشتراطه
في المعاملات على خلاف القياس كاشتراط لفظ الشهادة وقيل في الفرق بينهما ان جانب المدعى عليه قد تقوى في الصدق بتمسكه

بالاصل وهو براءة الذمي والمدعي ساواه لمعارضته بالشاهد الواحد فلا بد من شاهد آخر لترجح جانبه في ظهور الصدق فاما في امور الديانات
فلا معارض من جانب السامع وقد ترجح جانب الصدق في المخبر بالعدالة فلا حاجة الى اشتراط العدد فيه **قوله** وحكمه اذا ورد غير مخالف
للكتاب والسنة المشهورة في حادثة لا تعم بها البلوى ولم يظهر من الصحابة الاختلاف فيها وترك المحاجة به انه يوجب العمل بشروطه
تراعى في المخبر وهي اربعة الاسلام والعدالة والعقل الكامل والضبط فلا يوجب العمل خبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي
اشتدت غفلته خلقة او مسامحة او مجازفة والمستور كالفاسق لا يكون خبره حجة في باب الحديث ما لم تظهر عدالته خبر الواحد اذا وجد
شرائطه التي ذكرنا يوجب العمل ولا يوجب اليقين ولا الطمانينة بل يوجب الظن وهو مذهب جملة الفقهاء واكثر اهل العلم ومن الناس
من ابى جواز العمل به عقلا في امور الدين مثل الجبائي وجماعة من المتكلمين متمسكين فيه بان صاحب الشرع قادر على اثبات ما شرعه باوضح
دليل فلا ضرورة له في التجاوز عن الدليل القطعي الى ما لا يفيد الا الظن بخلاف المعاملات حيث قبل فيها خبر الواحد اذا اجتمع
شرائطه بلا خلاف لان قبوله فيها من باب الضرورة فانا نعجز عن اظهار كل حق لنا بطريق لا يبقى فيه شبهة فلو
جوزنا الاعتماد فيها على خبر الواحد ومنهم من منعه سمعا مثل القاشاني وابي داود والرافضة مسترحين بقوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يجوز اتباعه والعمل به لظاهر هذا النص قالوا ولا معنى لقول من يقول
العلم ذكر نكرة في موضع النفي فيقتضي انتفاءه اصلا وخبر الواحد يوجب نوع علم وهو علم غالب الظن الذي سماه الله تعالى علما
في قوله عز ذكره فان علمتموهن مؤمنات فلا تيننا وله النهي لانا ان سلمنا انه يفيد الظن فهو محرم الاتباع ايضا لقوله تعالى ان
يتبعون الا الظن الاية وذهب اكثر اصحاب الحديث منهم احمد بن حنبل وداود الظاهري الى ان الاخبار التي حكم اهل الصنعة بصحتها
يوجب علم اليقين لان خبر الواحد لو لم يفد العلم لما جاز اتباعه لنهيه تعالى عن اتباع الظن لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وذمه على
اتباعه في قوله جل ذكره ان يتبعون الا الظن وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقد انعقد الاجماع على وجوب الاتباع فيستلزم
افادة العلم لا محالة وتمسكت العامة بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية اوجب
الله تعالى على كل طائفة خرجت من فرقة الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم وانما اوجبه لانذار طلبا للحذر لقوله تعالى
لعلهم يحذرون والترجي من الله تعالى محال فيحمل على الطلب اللازم وهو من الله تعالى امر يقتضي وجوب الحذر والثلاثة فرقة
والطائفة منها اما واحد او اثنان فاذا روى الراوي ما يقتضي المنع من فعل وجب تركه لوجوب الحذر على السامع واذا وجب العمل
بخبر الواحد والاثنين ههنا وجب مطلقا اذ لا قائل بالفرق ولا يقال لو كان الراجع مامورا بالانذار بما سمعه لا يدل ذلك على ان
السامع يكون مامورا بالقبول كالشاهد الواحد مامورا باداء الشهادة ولا يجب القبول ما لم يتم نصاب الشهادة وما لم يظهر العدالة بالتزكية
لانا نقول وجوب الانذار مستلزم لوجوب القبول على السامع كما بينا كيف وقوله تعالى لعلهم يحذرون يشير الى وجوب القبول والعمل فاما
الشاهد الواحد فلا نسلم ان عليه وجوب اداء الشهادة لان ذلك لا ينفع المدعي وربما يضر بالشاهد بان يحد حد القذف اذا كان الشهود
بزنا ولم يتم نصاب الشهادة واما السنة فبقبول رسول الله عليه السلام خبر سلمان رض في الهدية والصدقة وخبر ام سلمى رض في الهدايا ايضا وكان
الملوك يهدون اليه على ايدي رسول وكان يقبل قولهم ولا شك ان الاهداء منهم لم يكن على ايدي قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وقد
اشتهر واستفاض بطريق التواتر عنه عليه السلام انه بعث الافراد الى الآفاق لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام فبعث معاذا الى اليمن

امير لتعليم الشرائع وعتاب بن اسيد رضي الله عنه الى مكة ودحية رضي الله عنه بكتابه الى قيصر وهو هرقل الروم وحذافة السهمي بكتابه الى كسرى وعمرو بن امية
الضمري بكتابه الى النجاشي وعثمان ابن ابي العاص الى الطائف وحاطب بن ابي بلتعة الى المقوقس صاحب الاسكندرية وشجاع بن وهب
الاسدي الى الحارث بن ابي شمر الغساني بدمشق وولى على الصدقات عمر وقيس بن عاصم ومالك بن نويرة والزبرقان بن بدر
وزيد بن حارثة وعمرو بن العاص وعمرو بن حزم واسامة بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وابا عبيدة بن الجراح رضي الله عنهم وغيرهم ممن يطول ذكرهم
وانما بعث هولاء ليدعوا الى دينه وليقيموا الحجة ولم يذكر في موضع ما انه بعث في وجه واحد عددا يبلغون حد التواتر ولو احتاج في كل
رسول الى نفاذ عدد التواتر معه لم يبق بذلك جميع الصحابة وخلت دار الهجرة عن اصحابه وانصاره وتمكن منها اعداؤه وفسد النظام
والتدبير وذلك وهم باطل قطعا فتبين بهذا ان خبر الواحد موجب للعمل مثل المتواتر وهذا دليل قطعي لا يبقى معه عذر في المخالفة
كذا ذكر الغزالي رحمه الله واما الاجماع فهو ان الصحابة رضي الله عنهم عملوا بالاحاد وحاجوا بها في وقائع خارجة عن الحصر والعد
من غير نكير منكر ولا مدافعة دافع كما بينا بعضها في الكشف فكان ذلك اجماعا منهم على قبولها وصحة الاحتجاج بها وعلى هذا جرت
سنة التابعين كعلي بن الحسين ومحمد بن علي وسعيد بن جبير ونافع بن جبير وطاؤس وسعيد بن المسيب وفقهاء الحرمين وفقهاء البصرة
كالحسن وابن سيرين وفقهاء الكوفة وتابعيهم وعليه من بعدهم من الفقهاء من غير انكار عليهم من احد في عصر وكذا الاجماع
منعقد من الامة على قبول خبر الواحد في المعاملات مع انه قد يترتب على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق الله تعالى كما في الاخبار
بطهارة الماء ونجاسته والاخبار بان هذا الشيء او هذه الجارية اهداه اليك فلان وان فلانا وكلني ببيع هذه الجارية او بيع
هذا الشيء واجمعوا ايضا على قبول شهادة من لا يقع العلم بقوله مع انها قد تكون في اباحة دم واقامة حد واستباحة فرج وعلى
قبول قول المفتي للمستفتي مع انه قد يخبر بما بلغه عن الرسول صلى الله عليه وسلم بطريق الاحاد فاذا جاز القبول فيما ذكرنا من امور الدين والدنيا
جاز في سائر المواضع وما ذكروا من الفرق بين المعاملات واخبار الدين ليس بصحيح لان الضرورة متحققة في اخبار الدين تحققها في المعاملات
لان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد لشبهة في النقل لتعطل الاحكام فاسقطنا اعتبارها في حق العمل كما في القياس والشهادة
واما الجواب عن تمسكهم بالايتين فهو انا لا نسلم ان المراد منهما المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب
منه العلم اليقيني من اصول الدين ولو فرعه على انا ما اتبعنا الظن فيه وانما اتبعنا الدليل القاطع الذي يوجب العمل بخبر الواحد من
السنة المتواترة والاجماع واما دعوى حصول علم اليقين به ففاسدة لانا نجد في انفسنا عدم حصول العلم به بطريق الضرورة كما نجد
حصول العلم بالمتواتر قال الغزالي رحمه الله خبر الواحد لا يفيد العلم وهو معلوم بالضرورة فانا لا نصدق بكل ما نسمع ولو صدقنا وتعارض
خبران كيف نصدق بالضدين قال وما حكي عن بعض المحدثين انه يورث العلم فلعلهم ارادوا به انه يفيد العلم بوجوب العمل اذ العمل بخبر الواحد
معلوم الوجوب والوجوب بدليل قاطع اوجبه عند ظن الصدق او سموا الظن علما ولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر وليس للعلم ظاهر
وباطن وانما هو الظن ثم قبول خبر الواحد ووجوب العمل به متعلق بشروط ثمانية على ما اشار اليه الشيخ في الكتاب اربعة في نفس الخبر
واربعة في المخبر فالاربعة الاولى ان لا يكون مخالفا للكتاب وبيانه ان خبر الواحد ان ورد مخالفا لنص الكتاب ان امكن تاويله من
غير تعسف يقبل على التاويل الصحيح وان لم يمكن تاويله الا بتعسف لم يقبل بلا خلاف لانه لا يمكن قبوله من غير تاويل لان نص الكتاب
قطعي وخبر الواحد ظني ولا تعارض بينهما فيسقط الظني بمقابلة القطعي ولا يجوز تاويله لانه لو جاز التاويل مع التعسف بطل التناقض

من الكلام كله لغوا قيل فان خالف خبر الواحد عموم الكتاب وظاهره فكذلك عندنا حتى لا يجوز تخصيص العموم وحمل الظاهر على
المجاز به كما لا يجوز ترك الخاص والنص من الكتاب به وعند الشافعي وعامة الاصوليين يجوز تخصيص العموم به ويثبت التعارض
بينه وبين ظاهر الكتاب بناء على ان ظواهر الكتاب وعموماته لا يوجب اليقين عندهم وانما تفيد غلبة الظن كخبر الواحد فيجوز
تخصيصها ومعارضتها به عندهم وعند العراقيين من مشايخنا والقاضي الامام ابي زيد ومن تابعه من المتاخرين لما
افادت عمومات الكتاب وظواهرها اليقين كالنصوص والخصوصات لا يجوز تخصيصها ومعارضتها به فاما عند من جعلها ظنية من
مشايخنا مثل الشيخ ابي المنصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند فيحتمل ان يجوز تخصيصها به كما ذهب اليه الفريق الاول والاصح
انه لا يجوز عندهم ايضا لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر لان الشبهة فيهما من حيث المعنى وهو
احتمال ارادة البعض من العموم وارادة المجاز من الظاهر دون النظم والعبارة والشبهة في خبر الواحد في النظم والمعنى جميعا
لان المعنى موجود في اللفظ وتابع له في الثبوت فلا بد من ان تؤثر الشبهة المتمكنة في اللفظ في ثبوت معناه ضرورة ولهذا
لا يكفر منكر نظمه ولا منكر معناه بخلاف منكر العام والظاهر من الكتاب فانه يكفر واذا كان كذلك لا يجوز ترجيح خبر الواحد على
ظاهر الكتاب ولا تخصيص عمومه به لان فيه ترك العمل بالدليل الاقوى بما هو اضعف منه وذلك لا يجوز ومثاله حديث مس الذكر
وهو ما روي عنه عليه السلام قال من مس ذكره فليتوضأ فانه مخالف الكتاب لان الله تعالى مدح المتطهرين بالاستنجاء بالماء
بقوله عز اسمه فيه رجال يحبون ان يتطهروا فانها نزلت فيه والاستنجاء بالماء لا يتصور الا بمس الفرجين وقد ثبت بالنص
انه من التطهير فلو جعل المس حدثا لا يتصور ان يكون الاستنجاء تطهيرا لان التطهير انما يحصل بزوال الحدث فلا يثبت مع
اثبات حدث اخر كما لو توضأ مع سيلان الدم والبول من غير عذر وكذلك قوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا
بدم يخالف عموم قوله تعالى ومن دخله كان امنا وقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب يخالف عموم قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر
من القران وحديث التسمية في الوضوء يخالف ظاهر قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الاية فلا يترك العمل بالكتاب
بهذه الاحاديث وثانيها ان لا يكون مخالفا للسنة المشهورة لان خبر المشهور فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على
الكتاب ولم يجز بخبر الواحد ولا يجوز ترك الاقوى بالاضعف ومثاله حديث القضاء بالشاهد واليمين وهو ما روي عن ابن
عباس رضي الله عنه ان الرسول الله عليه السلام قضى بشاهد ويمين الطالب فانه ورد مخالفا للحديث المشهور وهو ما روى عمرو
بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي عليه السلام قال البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه وفي رواية على من انكر
وبيان المخالفة من وجهين احدهما ان الشرع جعل جميع الايمان في جانب المنكر دون المدعي لان اللام تقتضي استغراق
الجنس فمن جعل يمين المدعي حجة فقد خالف النص المشهور ولم يعمل بموجبه وهو الاستغراق والثاني ان الشرع جعل الخصوم قسمين
قسما مدعيا وقسما منكرا والحجة قسمين قسما بينة وقسما يمينا وحصر جنس اليمين على من انكر وجنس البينة على المدعي وهذا يقتضي قطع
الشركة وعدم الجمع بين اليمين والبينة في جانب والعمل بخبر الشاهد واليمين يوجب ترك العمل بموجب هذا الخبر المشهور فيكون مردودا
وثالثها ان لا يكون في حادثة يعم بها البلوى لان العادة تقتضي استفاضة نقل ما عم به البلوى لان النبي عليه السلام فيما عم به
البلوى لم يقتصر على مخاطبة الاحاد بل يلقيه الى عدد يحصل به التواتر والشهرة مبالغة في اشاعته لحاجة الخلق اليه ولهذا تواتر

نقل القرآن واشتهر اخبار البيع والنكاح والطلاق وغيرها وما لم يشتهر علمنا انه سهو او منسوخ وهذا اختيار الشيخ ابي الحسن الكرخي وعامة
المتأخرين من اصحابنا وعند عامة الاصوليين يقبل اذا صح سنده وهو مذهب الشافعي رحمه الله وجميع اصحاب الحديث على ما عرف
ومثاله حديث الجهر بالتسمية وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فانه
لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به وحديث مس الذكر الذي رويته بسرة فانه شاذ لانفرادها بهذه الرواية مع عموم الحاجة الى
معرفته فدل ذلك على زيافته اذ القول بان النبي عليه السلام خصها بتعليم هذا الحكم مع انها لا تحتاج اليه ولم يعلم سائر الصحابة
رضي الله عنهم مع شدة الحاجة اليه شبه المحال كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله وانما قال لا يكون متروك المحاجة به عند ظهور الاختلاف
فانهم اذا تركوا المحاجة به مع وقوع الاختلاف فيما بينهم يكون مردودا عند بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين وخالفهم
في ذلك غيرهم من الاصوليين واهل الحديث قائلين بان الحديث اذا ثبت سنده وصح فمخالفة الصحابي اياه وترك العمل
والمحاجة لا يوجب رده لان الحديث حجة على كافة الامة والصحابي محجوج به كغيره ومن رده احتج بان الصحابة رضي الله عنهم هم الاصول
في نقل الدين لم يتهموا بترك الاحتجاج بما هو حجة والاشتغال بما ليس بحجة مع ان عنايتهم بالحجج اقوى من عنايتهم بغيرها
بها فترك المحاجة والعمل به عند ظهور الاختلاف فيهم دليل ظاهر على انه سهو ممن رواه بعدهم او منسوخ ومثاله ما روي
عن زيد بن ثابت رضي الله عنه عن النبي عليه السلام انه قال الطلاق بالرجال فان الصحابة اختلفوا في هذه المسألة
فذهب عمر وعثمان وزيد وعائشة الى ان الطلاق معتبر بحال الرجل في الرق والحرية كما هو قول الشافعي وذهب علي
وابن مسعود الى انه معتبر بحال المرأة كما هو مذهبنا وعن ابن عمر انه يعتبر بمن رق منهما حتى لا يملك الزوج عليها ثلث تطليقات
الا اذا كانا حرين ثم انهم تكلموا في هذه المسألة بالرأي واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث مع ان راويه هو زيد فيهم فدل
ذلك على انه غير ثابت او منسوخ ولئن ثبت فهو مأول بان ايقاع الطلاق الى الرجال وقوله ولم يظهر من الصحابة
الاختلاف فيها اي في الحادثة وترك المحاجة به شرط واحد اي لم يظهر منهم ترك المحاجة به عند وقوع الاختلاف في الحادثة واما
الاربعة التي في المخبر فالعقل والعدالة والضبط والاسلام اما اشتراط العقل فهو نور في الباطن يدرك به حقائق المعلومات كما يدرك بالنجم
الحسي المبصرات فلان الخبر كلام لا محالة والكلام في الشاهد وضع لاظهار المعنى الذي في القلب ولا يحصل ذلك بدون العقل الا ترى انه قد يسمع
من بعض الطيور حروف منظومة ويسمى ذلك لحنا لا كلاما لعدم صدوره عن عقل ولهذا لا يجب بقراءة الببغاء سجدة التلاوة عند
اكثر المحققين واما اشتراط الضبط وهو على ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهمه بمعناه ثم حفظه
ببذل المجهود ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه فلان الحجة هو الكلام
الصدق واصل الصدق لا يحصل بدون الضبط واما اشتراط العدالة وهي الاستقامة على الطريق الحق فلان الضابط قد
يكذب وقد يصدق لان كلامنا في خبر مخبر غير معصوم عن الكذب فلم يكن بد من جهة ترجح جانب الصدق للقبول وذلك
بالعدالة واما اشتراط الاسلام وهو قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد عليه السلام فليس لثبوت الصدق لان
الكفر لا ينافي الصدق ولكن لان الكفر يورث تهمة زائدة في الخبر تدل على كذبه لان الكلام في الاخبار التي يثبت بها
احكام الشرع والكفار يعادوننا في الدين اشد المعادات فيحملهم المعاداة على السعي في هدم اركانه بادخال ما ليس منه فيه

والیه اشار الله تعالی بقوله لا یألونکم خبالا ای لا یقصرون فی الافساد علیکم فلم یقبل خبر الکافر لهذه التهمة الزائدة کما لم تقبل
شهادة ذی الضغن وکما لا تقبل شهادة الوالد لولده لمعنی زائد تمکن شبهة الکذب فی شهادته وهو الشفقة والمیل الیه
طبعا وذکر بعض الاصولیین ان الاعتماد فی رد روایة الکافر علی الاجماع المنعقد علی سلبه عن اهلیة هذا المنصب فی الدین لخسته
وان کان عدلا فی دینه فی نفسه ثم کل واحد منها علی قسمین ظاهر وباطن ونعنی بالظاهر ما فیه نوع قصور بالنسبة الی الباطن وبالباطن
ما هو کامل فالظاهر ای القاصر من العقل ما یحدث منه فی الانسان فی حال الصبا والکامل منه ما بلغ اوفی درجات الکمال بالاعتدال
وهو ما یحصل بالبلوغ من غیر آفة والظاهر من الضبط حفظ المتن بصیغته وسماعه لغة والباطن الکامل منه ان یضم الی ما ذکرنا ضبط
معناه فقها وشریعة والظاهر من العدالة ما ثبت بنفس الاسلام والعقل فانهما یحملان المرء علی الاستقامة ویدعوانه الیها والباطن
الکامل منها ما عرف بالتأمل والاستدلال بان کان المرء منزجرا عن محظورات دینه بان لم یرتکب کبیرة ولم یصر علی صغیرة
فیستدل بظهور اثر دینه وعقله فی الانزجار عنها علی ظهور اثرهما فی الاحتراز عن الکذب فی الدین والظاهر من الاسلام ما یثبت
بالمیلاد بین المسلمین ونشوه علی طریقهم وثبوت احکام الاسلام بتبعیة الابوین والباطن منه ما ثبت بالبیان بان یصف الله
کما هو علی سبیل الاجمال وان لم یقدر علی تفصیله وان یصدق بجمیع ما یجب تصدیقه من الرسالة وامور الآخرة وغیرها واذا
عرفت هذا فاعلم ان المشروط فی باب الروایة من العقل والعدالة الکامل منهما دون القاصر منهما فی حکم العدم فلا تقبل
روایة الصبی لقصور عقله ولا البالغ المعتوه وهو الذی اختلط کلامه وافعاله وکانت بین افعال المجانین وافعال العقلاء
لانه ملحق بالصبی فی جمیع الاحکام ولا روایة الفاسق لفوات اصل العدالة ولا المستور فی زماننا وهو الذی لم یعرف فسقه و
عدالته لقصور عدالته واما الظاهر من الضبط فشرط لصحة اصل الروایة حتی لم تقبل روایة من اشتدت غفلته خلقة بان کان
سهوه ونسیانه اغلب من حفظه او مساهلة ومسامحة ای مساهلة ومجازفة وان وافق القیاس لفوات اصل الضبط بالنسیان او بعدم
الاهتمام بشان حدیث والمساهلة عدم المبالاة بالسهو والخطاء والمساهل الذی لا یاخذ فی الامور بالجزم والمجازفة الحکم
من غیر خبرة وتیقظ فارسی معرب والکامل منه شرط القبول علی الاطلاق حتی قصرت روایة من لم یعرف بالفقه فلا یعارض
روایة الفقیه بل یرجح الاول فی الروایة لکمال الضبط فی الثانی دون الاول ویقدم روایة الفقیه علی
القیاس ولا یقدم روایة غیر الفقیه واما الاسلام فلا یکتفی بظاهره فی صحة الروایة بل یشترط فیه الکمال وهو البیان اجمالا
کما مر فی سائر الشرائط الا ان یظهر امارته نحو اقامة الصلوة بالجماعة وایتاء الزکوة واکل ذبیحتنا فحینئذ یشترط البیان
فالکامل فیکون ذلک بمنزلة البیان من حیث الحکم لکمال دیانته والحاصل ان البیان لثبوت کمال الایمان انما یشترط فی حق
من لم یوجد منه الدلالات الظاهرة علی الاسلام فاما فی حق من وجدت فیه فهی قائمة مقام البیان فلهذا لا یقبل خبر الکافر
لفوات اصل الایمان ولا خبر من لا یعرف اسلامه بالبیان او الامارات الظاهرة لانه اسوء حالا من المستور وان حکمنا فی حقه بظاهر
الاسلام بالمیلاد بین المسلمین

قوله الا فی الصدر الاول علی ما بین وروی الحسن عن ابی حنیفة رضی الله عنه انه مثل العدل
فیما یخبر عن نجاسة الماء وذکر فی کتاب الاستحسان ان الفاسق فیه وهو الصحیح متصل بقوله لا یکون خبره حجة واراد بالصدر
الاول قرن الصحابة رضی الله عنهم ومن فی معناهم من القرنین الاخیرین خبر المستور فی باب الحدیث لیس بحجة بالاتفاق

الروايات كخبر الفاسق اليه اشار الامام فخر الاسلام لما ذكرنا من جهات العدالة الباطنة لا خبر المستور من القرون
الثلاثة فانه مقبول بشرط ما ذكرنا لان العدالة اصل في ذلك الزمان بشهادة النبي عليه السلام لهم بالخيرية و
ليس تعديل اقوى من تعديل صاحب الشرع واحترز بقوله في باب الحديث عن باب القضاء فان القاضي لو قضى بشهادة
المستور جاز عند ابي حنيفة رحمه الله نظرا الى العدالة الظاهرة فاما في الاخبار بنجاسة الماء فقد اختلفت الرواية في خبره
فروى الحسن عن ابي حنيفة انه كالعدل في هذا الخبر وهو ظاهر على مذهبه فانه يجوز القضاء بشهادة المستورين اذا لم يطعن
الخصم لثبوت العدالة ظاهرا لقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض وكذا نقل عن عمر رضي الله عنه فهذا من
صاحب الشرع تعديل لكل مسلم وتعديل صاحب الشرع اعلى من تعديل المزكي وذكر محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان
انه مثل الفاسق فقال واذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا في اناء اخبره رجل انه قذر وهو عنده رجل مسلم مرضي
لم يتوضأ به وان كان فاسقا فله ان يتوضأ بذلك الماء وكذلك ان كان مستورا الحق المستور بالفاسق وهو الصحيح لانه
لا بد من اشتراط العدالة لترجح جانب الصدق في الخبر وما كان شرطا لا يكتفى بوجوده ظاهرا لكن قال لعبده ان
لم تدخل الدار اليوم فانت حر ثم مضى اليوم فقال العبد لم ادخل وقال المولى دخلت فالقول قول المولى لان عدم
الدخول شرط فلا يكتفى بثبوته ظاهرا لنزول العتق قوله وقال محمد رحمه الله في الفاسق الذي يخبر بنجاسة الماء انه
يحكم السامع رايه فان وقع في قلبه انه صادق يتيمم من غير اراقة الماء فان اراقه فهو احوط للتيمم ثم ذكر محمد
في الفاسق والمستور ان السامع يحكم رايه فان كان اكبر رايه صادق يتيمم ولا يتوضأ به لان اكبر الراي فيما لم يوقف
على حقيقته كاليقين وان اراقه ثم تيمم كان احوط لاحتمال انه كاذب في خبره وعلى هذا التقدير لا يجوز له التيمم فكان
الاحتياط في الاراقة ليصير عادما للماء فيجوز له التيمم بيقين وان كان اكبر رايه انه كاذب توضأ به ولم يتيمم فان قيل
كان ينبغي ان يتيمم ايضا احتياطا لمعنى التعارض في خبر الفاسق كما في سور الحمار يجمع بين التوضي والتيمم احتياطا للتعارض
الادلة في سور الحمار قلنا حكم التوقف في خبر الفاسق معلوم بالنص وفي الامر بالتيمم ههنا ابطال لخبره من وجه فكان بخلاف
النص واذا ثبت التوقف في خبره بقي اصل الطهارة في الماء فلا حاجة الى ضم التيمم اليه قوله وفي خبر الكافر والصبي

والمعتوه اذا وقع في قلب السامع صدقهم بنجاسة الماء يتوضأ ولا يتيمم فان اراق الماء ثم تيمم فهو افضل لكافر
اذا اخبر بنجاسة الماء لا يقبل السامع خبره وان وقع في قلبه صدقه بل يتوضأ بذلك الماء ولكن ان اراق الماء
اذا وقع في قلبه صدقه ثم تيمم بعده كان ذلك افضل وان تيمم من غير اراقة وصلى لا يجوز صلوته لان الكافر
لما يلزمه موجب ما اخبره لكونه غير مخاطب بالشرائع كان خبره الزاما على الغير ابتداء والكافر ليس من اهل الالزام وكذا
الصبي والمعتوه عند عامة المشائخ رحمهم الله لان موجب ما اخبر به لم يلزمهما فلو قبلنا خبرهما صار الزاما على الغير وليس
لهما ولاية الالزام على الغير بوجه الا يرى انه لا ولاية لهما على انفسهما فكيف تثبت لهما ولاية على الغير لان احتمال الصدق
غير منقطع عن خبرهم اذ الكفر والصبا والعته لا ينافي الصدق وعلى تقدير الصدق لا يحصل الطهارة بالتوضي
به ويتنجس الاعضاء فكان الاحتياط في الاراقة ثم التيمم بعده لتحصل الطهارة والاحتراز عن النجاسة بيقين ولا يجوز

التيمم من غير اراقة لانه واجد للماء الطاهر ظاهرا قوله وفي المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام كالوكالات والمضاربات
والاذن في التجارات يعتبر خبر كل مميز لعموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط فان الانسان قلما يجد المستجمع
لتلك الشرائط حتى يبعثه الى وكيله او غلامه ولا دليل مع السامع يعمل به سوى هذا الخبر ولان اعتبار هذه الشروط ليترجح
جهة الصدق في الخبر فيصلح ان يكون ملزما وذلك فيما يتعلق به اللزوم من المعاملات احترز به عما فيه الزام محض من حقوق
العباد كالحقوق التي تجري فيها الخصومات فان خبر الواحد لا يقبل الا بشرط العدد ولفظة الشهادة والاهلية بالولاية
لانه لما كان من قبيل الالزامات لم يكن بد من اهلية الولاية للمخبر ليصلح خبره للالزام ومن زيادة تاكيد باشتراط لفظ الشهادة
والعدد دفعا للتلبيس وصيانة للحقوق المعصومة واما ما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل وحجر الماذون ونحوهما
فان فيه يشترط احد شطري الشهادة العدالة او العدد عند ابي حنيفة رحمه الله اعتبارا لمعنى الالزام من وجه واما ما ليس
فيه الالزام بوجه كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارات فيقبل فيه خبر كل مميز عدلا كان او غير عدل صبيا كان او
بالغا مسلما كان او كافرا لوجهين احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط المذكورة سوى التمييز فان
الانسان قلما يجد العدل الحر البالغ المسلم في كل زمان ومكان يبعثه الى وكيله او غلامه فلو شرط في هذا القسم ما ذكرنا
من الشرائط لتعطلت المصالح وفيه حرج عظيم فسقط اشتراطها للضرورة لان لها اثرا في التخفيف وقوله ولا دليل مع السامع
يعمل به سوى هذا الخبر بيان للزوم الضرورة ههنا واحتراز عن اخبار الفاسق بنجاسة الماء ونحوه حيث لا يعمل به بدون تحكيم
الراي لان الضرورة فيه ليست مثلها فيما نحن فيه اذ العمل بالاصل هنالك ممكن وهو ان الاصل في الماء الطهارة فلم تكن
الضرورة لازمة توجب عدم التحكيم اليه فاما ههنا فلا اصل يعمل به فجعل الفسق هدرا وجوز قبول خبره مطلقا تخفيفا للحرج والثاني
ان الخبر ههنا ملزم لان العبد والوكيل يباح لهما الاقدام على التصرف من غير ان يلزمهما ذلك واعتبار هذه الشروط في
الخبر ليترجح جانب الصدق في خبره فيصلح الخبر للالزام وذلك اعتبار لما ذكرنا انما نحن فيما يتعلق به اللزوم من امور
الدين ولا وجه الى اشتراطها فيما لا الزام فيه اصلا من المعاملات قوله وانما اعتبر الفاسق في حل الطعام وحرمته وطهارة
الماء اذا تايد باكبر الراي لان ذلك امر خاص لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فوجب التحري في خبره للضرورة وكونه مع الفسق
اهلا للشهادة وانتفاء التهمة حيث يلزمه بخبره ما يلزم غيره الا ان هذه الضرورة غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن وهو ان
الماء في الاصل طاهر فلم يجعل الفسق هدرا ولا ضرورة في المصير رواية في امور الدين اصلا لان في العدول كثرة وبهم
غنية فلا يصار اليه بالتحري ثم جواب عما يقال لما شرطت هذه الشرائط في امور الدين لما يتعلق بها من اللزوم ان لا يعتبر
خبر الفاسق في الاخبار بنجاسة الماء وطهارته وحل الطعام وحرمته وان تايد اي تقوى باكبر الراي لان ذلك من امور الدين
كما لا يقبل خبر الكافر والصبي والمعتوه في ذلك فقال انما اعتبر خبره في ذلك لان ذلك اي الوقوف على طهارة الماء و
نجاسته وحل الطعام وحرمته امر خاص اي بالنسبة الى رواية الحديث يعني ليس بامر يقف عليه جميع الناس حتى امكن التلقي
من جهة العدول بل ربما يقف عليه الفساق وهو الغالب فيه لانه لا يكون الا في الفيافي والاسواق والغالب فيها الفساق
فوجب قبول خبره مع التحري للضرورة ثم اشار الى الفرق بين خبره وبين خبر الكافر والصبي الوجهين فقال وكونه اي كون الفاسق

مع صفة الفسق اهلا للشهادة حتى لو قضى القاضي بشهادته ينفذ وانتفاء التهمة اي تهمة الكذب عن خبره حيث يلزمه بخبره
من الاجتناب والاقدام ما يلزم غيره فلا يكون خبره ملزما على الغير ابتداء بخلاف الكافر والصبي فان الكافر ليس باهل
الشهادة على المسلم والصبي ليس باهل لشهادة اصلا فلا يلزمهما بخبرهما ما يلزم غيرهما فيكون خبرهما ملزما على الغير ابتداء
من غير اهلية الالزام فلا يقبل ثم اشار الى الجواب عما يقال لما تحققت الضرورة ههنا ينبغي ان يقبل خبر الفاسق من غير وجوب
تحكيم الراي كما قبل في المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام فقال الا ان اي لكن هذه الضرورة غير لازمة لانه لما تعارض
جهتا الصدق والكذب في خبره امكن تركه والرجوع الى الاصول وهو ان الماء في الاصل طاهر وكذا الاصل في الطعام
وهو الحل فيعمل به واذا كان كذلك لم يجعل الفسق هدرا بل اعتبر فسقه من وجه حتى لم يقبل خبره بدون ضم تحكيم الراي اليه بخلاف
المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام لان الضرورة ثمه لازمة على ما بينا وبخلاف الاحاديث حيث لا يقبل فيها خبر الفاسق
اصلا سواء وقع في قلب السامع صدقه او لم يقع لانه لا ضرورة في المصير الى قبول روايته لان في العدول الذين تلقوا
نقل الاخبار كثرة يمكن الوقوف على معرفة الحديث بالسماع منهم فلا حاجة الى الاعتماد على خبر الفاسق **قوله واما صاحب
الهوى فالمذهب المختار انه لا يقبل رواية من اهل الهوى ودعا الناس اليه لان المحاجة والدعوة الى الهوى سبب**
داع الى التقول فلا يؤتمن على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا الهوى ميلان النفس الى ما تستلذ به من
الشهوات من غير داعية الشرع والانتحال تحماء النحلة وهي الملة اي الدين اهل من اتبع الهوى من يجب اكفاره
كغلاة المجسمة والروافض ويسمى الكافر المتاول ومنهم من لا يجب الكفارة ويسمى الفاسق المتاول واختلف في القسم
الاول فذهبت جماعة من الاصوليين الى قبول شهادته وروايته لانه اذا لم يخرج عن اهل القبلة وكان متحرجا معظما
للدين غير عالم بكفره يحصل ظن الصدق في خبره فيقبل خبره كخبر الواحد العدل المسلم وذهب اكثرهم الى ردهما لان الكافر
ليس باهل للشهادة ولا للرواية لما بينا وكونه متاولا ممتنعا عن المعصية غير عالم بكفره لا يجعله اهلا لهما فان كل كافر متاول
اذ اليهود لا يعلمون بكفرهم وتورعه عن الكذب كتورع النصراني فلا يلتفت اليه كذا ذكره الغزالي واختلف في القسم الثاني
ايضا فذهب القاضي الامام ابو بكر الباقلاني ومن تابعه الى رد شهادته وروايته جميعا لان الفسق في العمل لما منع من القبول
والفسق في الاعتقاد اولى لانه اقوى ما في الباب انه جاهل بفسقه لكن جهله فسق اخر انضم الى فسقه فكان اولى
بالمنع ولم يكن عذر الجهل نفسه وبرفقها وذهب الجمهور الى قبول الشهادة الفاسق انما لا تقبل لتهمة الكذب والفسق من حيث
الاعتقاد لا يدل عليه لانه انما وقع فيه لغلوه في الاحتراز عن المحظور حيث قال يكفر من ارتكب اي الذنب او يخرج
من الايمان فهذا الاعتقاد يحمل على التورع عن الكذب اشد الاحتراز على الاقدام عليه فكان هذا الفسق نظير متاول
تروك التسمية عمدا او شرب المثلث على اعتقاد الاباحة فلا يصير به مردود الشهادة الا الخطابية من الروافض فان
شهادتهم لا تقبل لانهم يتدينون بتصديق المدعي اذا اختلف عندهم انه محق ويقولون المسلم لا يحلف كاذبا فاعتقادهم
هذا يمكن تهمة الكذب في شهادتهم فاما رواية هذا القسم فمقبولة على الاطلاق عند بعض من قبل شهادتهم لما ذكرنا من
انتفاء تهمة الكذب فان من احترز عن الكذب على غير الرسول كان اشد تحرزا من الكذب عليه وعند بعضهم تقبل اذا كان

بعد لا تقبل فلم يكن داعيا للناس الى هواه و لا تقبل اذا كان كذلك و هو مختار الشيخ و مذهب عامة اهل الفقه والحديث لان دعوته للناس الى هواه و محاجته فى ذلك سبب داع الى التقول اى الافتراء والكذب فيورث ذلك تهمة فى روايته كما فى شهادة الولد لوالده فلا تقبل و ذكر ابو اليسر رحمه الله ان المبتدع ان كان ممن يكفر لا يقبل خبره وان كان لا يكفر فان كان ممن يعتقد وضع الاحاديث على رسول الله عليه السلام لا يقبل خبره لتوهم الكذب كالكرامية فانهم يعتقدون جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب وان لم يكن ممن يعتقد الوضع و كان ممن لا يقبل خبره لرجحان صدقه على كذبه

قوله واذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا ان كان الراوي بالفقه والتقدم فى الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة الثلاثة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابى موسى الاشعرى وعائشة رضى الله عنهم وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر كان حديثهم حجة يترك به القياس وان كان الراوي معروفا بالعدالة والحفظ والضبط دون الفقه مثل ابى هريرة وانس بن مالك رضى الله عنهما فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة وانسداد باب الراى

فلما بين الشيخ رحمه الله شرائط قبول خبر الواحد و كونه حجة شرعا شرع فى بيان شرط تقدمه على القياس فقال ان كان الراوي معروفا بالفقه كالجماعة المذكورين كان حديثه حجة يترك به القياس عند الجمهور و حكى عن مالك رحمه الله ان القياس يقدم على الحديث لتمكن شبهات كثيرة فيه فانه يجوز ان يكون الراوي ساهيا او غالطا او كاذبا ويجوز انه لم يكن من النبى عليه السلام والقياس ما تمكنت فيه الا شبهة واحدة وهى احتمال الخطاء وما فيه شبهة واحدة اولى مما فيه شبهات كثيرة واحتج الجمهور باجماع الصحابة رضى الله عنهم فانهم كانوا يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد وبان خبر الواحد يقين باصله لانه قول الرسول عليه السلام وانما الشبهة فى طريقه وهو النقل والراى محتمل باصله فى كل وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو المؤثر فى الحكم ويحتمل ان لا يكون وكان الاحتمال الثابت فى الاصل اقوى من الاحتمال الثابت فى الطريق بعد التيقن بالاصل فكان الاخذ بما هو اضعف احتمالا وهو الخبر اولى والعبادلة اسم جمع عبدل كانوا من لغة من يقول فى عبد عبدل و فى زيد زيدل وجمع عبد وضعا كالنساء للمراة وهم عند الفقهاء عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعند المحدثين عبد الله بن الزبير مقام عبد الله بن مسعود رضى الله عنهم وان كان الراوي معروفا بالعدالة والضبط دون الفقه فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالف القياس لم يترك الخبر الا بالضرورة وانسداد باب الراى من كل وجه يعنى اذا كان موافقا للقياس ومخالفا للقياس لم يترك الحديث و قوله وانسداد باب الراى تفسير للضرورة يعنى اذا كان مخالفا للقياس من كل وجه يترك بالقياس لان ضبط حديث رسول الله عليه الصلوة والسلام عظيم خطره لانه عليه السلام قد اوتى جوامع الكلم والوقوف على كل معنى ضمنه فى كلامه امر عظيم وقد كان نقل الحديث بالمعنى مستفيضا فيهم كما يدل على ما جاء فى كثير من الاخبار امر النبى عليه السلام بكذا او نهى عن كذا فاحتمل ان هذا الراوي نقل معنى كلام رسول الله عليه السلام بعبارة لا تنتظم المعانى التى انتظمها عبارة الرسول عليه السلام لقصوره فهمه عن دركها اذ النقل بالمعنى لا يتحقق الا بعد فهم المعنى فيدخل فى هذا الخبر شبهة زائدة يخلو عنها القياس فان الشبهة فى القياس ليست الا فى الوصف الذى هو اصل القياس وتمكنت شبهة فى متن الخبر بعد ما تمكنت شبهة فى الاتصال فكان فيه شبهتان وفى القياس شبهة واحدة فيحتاط فى مثل هذا الخبر بترجيح

ما هو اقل شبهة وهو القياس عليه قوله وذلك مثل حديث ابي هريرة في المصراة اي ومثال ما ذكرنا حديث ابي هريرة
رضي الله عنه في المصراة وهو ما روي عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها
بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر والتصرية في اللغة الجمع
يقال صريت الماء وصريته اذا جمعته والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشتري
انها غزيرة اللبن والشافعي رحمه الله تعالى جعل التصرية عيبا حتى كان للمشتري الخيار اذا تبين بعد الحلب خلاف ما تخيله تمسكا بهذا
الحديث وهو حديث صحيح مخرج في الصحيحين وعندنا التصرية ليست بعيب لا يثبت للمشتري ولاية الرد بسببها من غير شرط
لان البيع يقتضي سلامة المبيع وقلة اللبن لا تفوت صفة السلامة لان اللبن ثمرة وبعدمها لا ينعدم صفة السلامة
فبقلتها اولى فاما الحديث فمخالف للقياس لان ضمان العدوان مقدر بالمثل فيما له مثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالاجماع
ثم اللبن ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه وان لم يكن مثليا
يضمن بالقيمة فايجاب التمر مكانه يكون مخالفا للقياس فيكون ناسخا للكتاب والسنة الموجبين للعمل بالقياس معارضا
للاجماع الموجب للعمل به فيكون مردودا لانه انما يقبل من احاديث ابي هريرة رضي الله عنه ما لا يخالف القياس فاما
ما خالفه فالقياس مقدم عليه كذا في الاسرار والمبسوط فان قيل انكم عملتم بحكم الفقه على مخالفة القياس مع ان راويه
معبد الجهني رض وانه لم يعرف بالفقه بين الصحابة رضي الله عنهم فخبر المصراة اولى بالقبول والعمل به لانه اثبت متنا ولا
واقوى سندا ورواية وهو ابو هريرة رضي الله عنه اعلى رتبة في العلم من معبد قلنا قد روى خبر القهقهة كثير
من الصحابة مثل ابي موسى الاشعري رض وجابر رض وانس رض وعمران بن حصين واسامة بن زيد رض وعمل به كبراء الصحابة رض والتابعين
مثل علي وابن مسعود وابن عمر وجابر والحسن وابراهيم ومكحول رضي الله عنهم لذلك وجب قبوله وتقديمه على القياس
اليه اشير في الاسرار واعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقديم الخبر على القياس هو مذهب عيسى بن ابان واختاره
القاضي الامام ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتاخرين فاما عند الشيخ ابي الحسن الكرخي ومن تابعه من
اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقديم الخبر على القياس بل يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة
المشهورة ويقدم على القياس قال صدر الاسلام ابو اليسر واليه مال اكثر العلماء لان التغير من الراوي بعد ثبوت
عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير لغيره على وجه لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من احوال الصحابة رض
والرواة العدول لان الاخبار وردت بلسانهم فعلمهم باللسان يمنع عن غفلتهم عن المعنى وعدم فهمهم اياه وعدالتهم وتقويهم
تدفع تهمة الزيادة والنقصان عليه قال ولان القياس هو الذي يوجب وهنا في رواية ولو توقف عمل القياس
الصحيح تعذر فيجب القبول كيلا يتوقف العمل بالاخبار واستدل غيره على صحة هذا القول بان عمر رضي الله عنه قبل حديث
حمل بن مالك في الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان
كان ميتا لا يجب فيه شيء ولهذا قال كدنا ان نقضي فيه برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل خبر الضحاك في توريث
المراة من دية زوجها وكان القياس عنده خلاف ذلك لان الميراث انما يثبت فيما كان يملكه المورث قبل الموت والدية

لا يملك المدبرة قبل الموت لانها انما تجب بعد الموت ومعلوم انهما لم يكونا من فقهاء الصحابة ولم ينقل هذا القول عن صحابي
ايضا بل المنقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس لم ينقل التفصيل الا ترى انهم عملوا بخبر ابي هريرة في الصائم
اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة رح لولا الرواية لقلت بالقياس وقد ثبت عن
ابي حنيفة رحمه الله انه قال ما جاءنا عن الله تعالى وعن رسوله فعلى الرأس والعين ولم ينقل عن احد من السلف
اشتراط الفقه في الراوي فثبت انه قول مستحدث واجاب عن حديث المصراة واشباهه فقال انما ترك اصحابنا
العمل به لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والسنة المشهورة الموجبة لايجاب القيمة
عند تعذر المثل صورة وهي قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا
الحديث ولمخالفته الاجماع المنعقد على وجوب المثل والقيمة عند فوات العين وتعذر الرد لا لفوات فقه الراوي على
انا لا نسلم ان ابا هريرة رضي الله عنه لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتي
في زمان الصحابة رضي الله عنهم وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد مع انه كان من المهاجرين من علية
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكره في القواطع وقد دعا النبي عليه السلام له بالحفظ فاستجاب الله له فيه حتى انتشر
في العالم ذكره وحديثه وقال اسحاق الحنظلي ثبت عندنا في الاحكام ثلثة الاف من الاحاديث روى ابو هريرة
منها الفا وخمسمائة وقال البخاري روى عنه سبعمائة نفر من اولاد المهاجرين والانصار وقد روى جماعة من الصحابة
عنه فلا وجه الى رد حديثه بالقياس قوله وان كان الراوي مجهولا لا يعرف الا بحديث رواه او بحديثين مثل
وابصة بن معبد وسلمة بن المحبق فان روى عنه السلف وشهدوا بصحته او سكتوا عن الطعن صار حديثه مثل حديث
المعروف وان اختلفوا فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك عندنا وان لم يظهر من السلف الا الرد لم يقبل حديثه وصار
مستنكرا وان كان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول لم يجب العمل به لكن العمل به جائز لان العدالة
اصل في ذلك الزمان حتى ان رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا يحل العمل به لظهور الفسق فصار المتواتر يوجب
علم اليقين والمشهور علم الطمأنينة وخبر الواحد علم غالب الرأي والمستنكر منه يفيد الظن وان الظن لا يغني من الحق
شيئا والمستتر في حيز الجواز للعمل به دون الوجوب اعلم ان عامة السلف وجماهير الخلف اتفقوا على عدالة جميع
الصحابة رضي لان عدالتهم تثبت بتعديل الله اياهم وثنائه عليهم في آي كثيرة مثل قوله تعالى والسابقون الاولون من
المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه الآية وقوله عز اسمه والذين معه اشداء
على الكفار الآية وقوله جل ثناؤه لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة في شواهد لها كثرة ويقول
الرسول عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولا شك انه لا اهتداء من غير عدالته وقوله عليه السلام
لا تذكروا اصحابي الا بخير فلو انفق احدكم ملء الارض ذهبا ما ادرك مد احدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام ان الله تعالى
اختار لي اصحابا وانصارا واصهارا واختيار الله تعالى لا يكون لمن ليس بعدل ولا تعديل اعلى من تعديل علام
الغيوب وتعديل رسوله كيف ولو لم يرد التعديل لكان ما اشتهر وتواتر من حالهم في الهجرة والجهاد وبذلهم المهج والاموال

ما هو اصل ثبته وهو القياس عليه قوله وذلك مثل حديث ابي هريرة في المصراة اي ومثال ما ذكرنا حديث ابي هريرة
رضي الله عنه في المصراة وهو ما روي عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها
بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر والتصرية في اللغة الجمع
يقال صريت الماء وصريته اذا جمعته والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشتري
انها غزيرة اللبن والشافعي رحمه الله تعالى عمل بالحديث فيما صح كان للمشتري الخيار اذا تبين بعد الحلب خلاف ما تخيله تمسكا بهذا
الحديث وهو حديث صحيح مخرج في الصحيحين وعندنا التصرية ليست بعيب بل تلبيس للمشتري ولا يثبت الرد بسببها من غير شرط
لان البيع يقتضي سلامة المبيع وقلة اللبن لا تفوت صفة السلامة لان اللبن ثمرة وبعدمها لا ينعدم صفة السلامة
فقلتها اولى فاما الحديث فمخالف للقياس لان ضمان العدوان مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالاجماع
ثم اللبن ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه وان لم يكن مثليا
يضمن بالقيمة فايجاب التمر مكانه يكون مخالفا للقياس فيكون ناسخا للكتاب والسنة الموجبين للعمل بالقياس معارضا
للاجماع الموجب للعمل به فيكون مردودا لانه انما يقبل من احاديث ابي هريرة رضي الله عنه ما لا يخالف القياس فاما
ما خالفه فالقياس مقدم عليه كذا في الاسرار والمبسوط فان قيل انكم عللتم بجهل الفقه على مخالفة القياس مع ان مدحه
نسب الى الجهل وانه لم يعرف بالفقه بين الصحابة رضي الله عنهم فخبر المصراة اولى بالقبول والعمل به لانه اثبت متنا ولا
واقوى سندا ورواية وهو ابو هريرة رضي الله عنه اعلى رتبة في العلم من معقل قلنا قد روى خبر القهقهة كثير
من الصحابة مثل ابي موسى الاشعري وجابر وانس وعمران بن حصين واسامة بن زيد رضي الله عنهم وعمل به كبراء الصحابة والتابعين
مثل علي وابن مسعود وابن عمر وجابر والحسن وابراهيم ومكحول رضي الله عنهم لذلك وجب قبوله وتقديمه على القياس
اليه اشير في الاسرار واعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقديم الخبر على القياس هو مذهب عيسى ابن ابان واختاره
القاضي الامام ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتاخرين فاما عند الشيخ ابي الحسن الكرخي ومن تابعه من
اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقديم الخبر على القياس بل يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة
المشهورة ويقدم على القياس قال صدر الاسلام ابو اليسر واليه مال اكثر العلماء لان التغير من الراوي بعد ثبوت
عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير لغيره على وجه لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من احوال الصحابة رضي الله عنهم
والرواة العدول لان الاخبار وردت بلسانهم فعلمهم باللسان يمنع عن غفلتهم عن المعنى وعدم فهمهم اياه وعدالتهم وتقويهم
تدفع تهمة الزيادة والنقصان عليه قال ولان القياس هو الذي يوجب وهنا في رواية او لو توقف على القياس
الصحيح متعذر فيجب القبول كيلا يتوقف العمل بالاخبار واستدل غيره على صحة هذا القول بان عمر رضي الله عنه قبل حديث
حمل بن مالك في الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان
كان ميتا لا يجب فيه شيء ولهذا قال كدنا ان نقضي فيه برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل خبر الضحاك في توريث
المرأة من دية زوجها وكان القياس عنده خلاف ذلك لان الميراث انما يثبت فيما كان يملكه المورث قبل الموت والدية

لا يملك الدية قبل الموت لانها انما تجب بعد الموت ومعلوم انهما لم يكونا من فقهاء الصحابة ولم ينقل هذا القول عن صحابي
ايضا بل المنقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس ولم ينقل التفصيل الا ترى انهم عملوا بخبر ابي هريرة رضه في الصائم
اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة رح لولا الرواية لقلت بالقياس وقد ثبت عن
ابي حنيفة رحمه الله انه قال ما جاءنا عن الله تعالى وعن رسوله فعلى الراس والعين ولم ينقل عن احد من السلف
اشتراط الفقه في الراوي فثبت انه قول مستحدث واجاب عن حديث المصراة واشباهه فقال انما ترك اصحابنا
العمل به لمخالفة الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والسنة المشهورة الموجبة لايجاب القيمة
عند تعذر المثل صورة وهي قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا
الحديث ولمخالفة الاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين وتعذر الرد لا لفوات فقه الراوي على
انا لا نسلم ان ابا هريرة رضي الله عنه لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتي
في زمان الصحابة رضي الله عنهم وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد مع انه كان من المهاجرين من علية
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكره في القواطع وقد دعا النبي عليه السلام له بالحفظ فاستجاب الله له فيه حتى انتشر
في العالم ذكره وحديثه وقال اسحاق الحنظلي ثبت عندنا في الاحكام ثلثة الاف من الاحاديث روى ابو هريرة
منها الفا وخمسمائة وقال البخاري روى عنه سبعمائة نفر من اولاد المهاجرين والانصار وقد روى جماعة من الصحابة
عنه فلا وجه الى رد حديثه بالقياس قوله وان كان الراوي مجهولا لا يعرف الا بحديث رواه او بحديثين مثل
وابصة بن معبد وسلمة بن المحبق فان روى عنه السلف وشهدوا بصحته او سكتوا عن الطعن صار حديثه مثل حديث
المعروف وان اختلفوا فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك عندنا وان لم يظهر من السلف الا الرد لم يقبل حديثه وصار
مستنكرا وان كان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول لم يجب العمل به لكن العمل به جائز لان العدالة
اصل في ذلك الزمان حتى ان رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا يحل العمل به لظهور الفسق فصار المتواتر يوجب
علم اليقين والمشهور علم الطمانينة وخبر الواحد علم غالب الرأي والمستنكر منه يفيد الظن وان الظن لا يغني من الحق
شيئا والمستتر في حيز الجواز للعمل به دون الوجوب اعلم ان عامة السلف وجماهير الخلف اتفقوا على عدالة جميع
الصحابة لان عدالتهم تثبت بتعديل الله اياهم وثنائه عليهم في آي كثيرة مثل قوله عز وجل والسابقون الاولون من
المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه الآية وقوله عز اسمه والذين معه اشداء
على الكفار الآية وقوله جل ثناؤه لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة في شواهد لها كثيرة ويقول
الرسول عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولا شك انه لا اهتداء من غير عدالة وقوله عليه السلام
لا تذكروا اصحابي الا بخير فلو انفق احدكم ملء الارض ذهبا ما ادرك مد احدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام ان الله تعالى
اختار لي اصحابا وانصارا واصهارا واختيار الله تعالى لا يكون لمن ليس بعدل والتعديل اعلى من تعديل علام
الغيوب وتعديل رسوله كيف ولو لم يرد التعديل لكان ما اشتهر وتواتر من حالهم في الهجرة والجهاد وبذلهم المهج والا

في قتلهم لآباء والأولاد في موالاة الرسول ونصرته كافيا في القطع بعدالتهم وأما ما جرى بينهم من الفتن فمبناه على التأويل
والاجتهاد فإن كل فريق ظن أن الواجب ما صار إليه وأنه أوفق للدين وأصلح لأمور المسلمين فلا يوجب ذلك طعنا
فيهم ولكنهم اختلفوا في تفسير الصحابي فذهبت عامة أصحاب الحديث وبعض أصحاب الشافعي إلى أن من صحب
النبي عليه السلام لحظة فهو صحابي لأن اللفظ مأخوذ من الصحبة وهي تعم القليل والكثير وذهب الجمهور الأصوليين
إلى أنه اسم لمن اختص بالنبي عليه السلام وطالت صحبته معه على طريق التتبع له والأخذ منه ولهذا لا يوصف من جالس
العالم ساعة بأنه من أصحابه وكذا إذا طال المجالسة مع إذا لم يكن على طريق التتبع له والأخذ عنه وكذا لو حلف زيد
أنه ليس صاحب عمرو وقد صحبه لحظة لا يحنث بالاتفاق قال الغزالي رحمه الله الاسم لا ينطلق إلا على من صحبه
ثم يكفي للاسم من حيث الوضع الصحبة ولو ساعة ولكن العرف يخصص الاسم بمن كثرت صحبته ويعرف ذلك بالتواتر
والنقل الصحيح ولا حد لتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب وسمعت عن شيخي رحمه الله أن أدناها ستة أشهر وعن سعيد
بن المسيب أنه قال ولا تعد من الصحابة إلا من أقام مع الرسول سنة أو سنتين وغزا معه غزوة أو غزوتين و
إذا عرفت هذا علمت أن المجهول في الصدر الأول لا يكون من الصحابة لأن المراد منه من لم يعرف ذاته
إلا برواية الحديث الذي رواه ولم يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته وإليه أشير بقوله لا يعرف إلا برواية
حديث أو حديثين وقد عرفت عدالة الصحابة رضي الله عنهم بالنصوص واشتهر طول صحبتهم فكيف يكون هو داخلا
فيهم وعلمت أن وابصة وسلمة ومعقلا وإن رأوا النبي عليه السلام لا يعدون من الصحابة على ما اختاره الأصوليين
لعدم معرفة طول صحبتهم وقوله لا يعرف إلا بحديث أو حديثين بيان للجهالة أي كان مجهولا في رواية الحديث
حتى لا يعرف إلا بكذا واحتراز عن مجهول النسب فإن هذا اللفظ قد يطلق عليه وتلك الجهالة غير مانعة عن القبول
عند عامة الأصوليين وأهل الحديث وإن كانت مانعة عند البعض مثل وابصة بن معبد وهو ابن معبد بن
عتبة بن قيس بن كعب نزل الكوفة ثم تحول إلى الجزيرة ومات بها روى أن رجلا صلى خلف الصفوف وحده
فأمره النبي عليه السلام أن يعيد وسلمة بن المحبق بكسر الباء لا غير كذا في المغرب وأصحاب الحديث يروونه بفتح
الباء واسم المحبق صخر بن عبيد بن الحارث ويقال سلمة بن عمرو بن المحبق نسب إلى جده وروى عن النبي عليه السلام
أنه قال فيمن وطئ جارية امرأته فإن طاوعته فهي له وعليه مثلها وإن استكرهها فهي حرة وعليه مثلها ولم يعمل بهذا
الحديث لأن القياس الصحيح يرده وهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والإجماع كحديث المصراة ومعقل بن سنان
بن الأشجع بن ريث بن غطفان أبو محمد ويقال أبو عبد الرحمن شهد فتح مكة مع رسول الله عليه السلام وسكن الكوفة
وقتل يوم الحرة بالمدينة سنة ثلث وستين روى قصة بروع كما بيناها ثم رواية مثل هذا المجهول على خمسة أوجه إن
روى عنه السلف وشهدوا بصحته أي بصحة حديثه أو بصحة المروي يعني رواياتهم عنه للقبول والعمل به لا الرد عليه
أو سكتوا عن الطعن والرد بعدما بلغهم روايته صار حديثه في هذين الوجهين مثل حديث المعروف بالفقه والعدالة
والضبط فيقبل ويقدم على القياس لأنهم كانوا أهل فقه وضبط وتقوى ولم يتهموا بالتقصير في أمر الدين وكانوا لا يقبلون

الحديث حتى يصح عنده انه مروي من رسول الله عليه السلام وقد ظهر منهم رد ما خالف القياس من روايتهم فلا يكون قبولهم
الا لعلمهم بعدالة هذا الراوي وحسن ضبطه او لانه موافق لما سمعوه من رسول الله عليه السلام او لرواية بعض
المشهورين عنه وكذا السكوت في موضع الحاجة لا يحل الا على وجه الرضا بالمسموع والمروي فكان سكوتهم عن الرد
دليل التقرير بمنزلة ما لو قبلوه ورووا عنه اذ لو لم يكن كذلك لتطرقت نسبة التقصير اليهم وانهم لم يتهموا بذلك وان اختلف
فيه اي في صحة حديثه مع نقل الثقات عنه وهو الوجه الثالث فكذلك اي ان عمل به البعض ورده البعض يقبل ايضا
مثل حديث المعروف لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كانه رواه بنفسه مثل حديث معقل بن سنان فيما روي
ان ابن مسعود رضي الله عنه سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها ولم يجب شهرا وكان السائل يتردد اليه
ثم قال بعد شهر اجتهدت فيه برأيي وان كان صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمن ابن ام عبد وفي رواية فمني
ومن الشيطان والله ورسوله منه بريان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط اي لا نقص ولا مجازة حد فقام معقل بن
سنان الاشجعي وابو الجراح صاحب راية الاشجعيين وقالا نشهد ان رسول الله عليه السلام قضى في بروع بنت واشق
الاشجعية بمثل قضائك هذا وقد كان هلال بن مرة مات عنها من غير فرض مهر ودخول فسر بذلك ابن مسعود رضي الله عنه سرورا
لم يكن يسر مثله بعد اسلامه لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله عليه السلام وقبل حديثه ورده علي رضي الله عنه وقال ما نصنع
بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها لمخالفته القياس الذي عنده وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما
فلا تستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وجعل الرأي اولى من رواية مثل هذا المجهول وهو مذهبنا ايضا
وقيل انما رده لمذهب تفرد به وهو انه كان يحلف الراوي ولم ير هذا الرجل يحلفه ولما اختلف في قبوله اخذنا به
لما ذكرنا ان الثقات رووا هذا الخبر عنه مثل ابن مسعود رضي الله عنه من القرن الاول وعلقمة ومسروق ونافع بن جبير
والحسن من القرن الثاني فثبت بروايتهم عنه وعلمهم بخبره عدالته وقوله اعرابي بوال على عقبيه اشارة الى انه من
الذين غلب فيهم الجهل من اهل البوادي وسكان الرمال اذ من عادتهم الاحتباء في الجلوس من غير ازار والبول
في المكان الذي جلسوا فيه اذا احتاجوا اليه وعدم المبالاة باصابته اعقابهم وذلك من الجهل وقلة الاحتياط و
قوله عندنا يشير الى الاختلاف في هذا القسم فان ثبت فوجهه انه الرد لما عارض القبول تساقطا ويصير الخبر بمنزلة
ما لو لم يلحقه رد ولا انكار فيلحق القسم الخامس والجواب ما ذكرنا ان قبول البعض من الثقات وعمله به بمنزلة رواية ذلك
الخبر بنفسه فلا يؤثر فيه رد غيره وان ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد وهو الوجه الرابع فلا يجوز العمل به اذا
خالف القياس لانهم كانوا لا يتهمون برد الحديث الثابت عن رسول الله عليه السلام ولا بترك العمل به وترجيح الرأي
بخلافه عليه فاتفاقهم على الرد دليل على انهم اتهموه في هذه الرواية ولو قال الراوي اوهمت لم يعمل بروايته فاذا ظهر
ذلك ممن فوقه وهو رد الفقهاء من الصحابة رضي الله عنهم كان اولى كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله عليه ويسمى هذا النوع
منكرا او مستنكرا الا ان اهل الفقه والحديث لم يعرفوا صحته وهو دون الموضوع في احتمال الكذب فان الموضوع لا يحتمل
ان يكون حديثا مثل ما روى محمد بن سعيد عن حميد عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انا خاتم النبيين لا نبي

بعدي الا ان يشاء الله فوضع هذا الاستثناء لما كان يدعوا اليه من الالحاد والزندقة ويدعي النبوة فاما المستنكر
فيحتمل ان يكون حديثا لانه لو ثبت حديثا ان لم يكن معلوما عند اهل الصنعة لكونه موضوعا ليس بمعلوم لهم ايضا وكان
من الجائز ان يكون الراوي صادقا في الرواية ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بحجة في حق الوجوب ولا في الجواز وذلك
مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها ابا عمرو بن حفص المخزومي طلقها ثلثا فامر بنفقة اصوع من شعير فاستقلتها
وكان النبي عليه السلام بعثه مع علي رضي الله عنه الى اليمن فانطلق خالد بن الوليد في نفر من بني مخزوم الى النبي عليه السلام
فقال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابا عمرو طلق فاطمة ثلثا فهل لها نفقة فقال عليه السلام ليس لها نفقة ولا سكنى
فارسل اليها ان تنتقل الى ام شريك ثم ارسل اليها ان ام شريك ياتيها المهاجرون الاولون فانتقلي الى ابن ام مكتوم
فانك اذا وضعت خمارك لم يرك فرده عمر رضي الله عنه وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري صدقت
ام كذبت احفظت ام نسيت اتهمها بالكذب والغفلة والنسيان ثم اخبر انه ورده مخالفا للكتاب والسنة فدل على ان
في كتاب الله تعالى وسنة رسول الله عليه السلام نفقة لهذه المعتدة وقال عيسى بن ابان انه اراد بقوله كتاب
ربنا وسنة نبينا عليه السلام القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة اذ لو كان المراد عين النص والسنة لتلا النص وروى
السنة واشار ابو جعفر الطحاوي في شرح الاثار الى انه اراد بالكتاب قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن
ومن السنة ما قال عمر رضي الله عنه سمعت رسول الله عليه السلام يقول لها النفقة والسكنى ورده ايضا اسامة ابن
زيد وسلمة بن عبد الرحمن وابو اسحاق والاسود وسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي وغيرهم من الحكم ورده عمر كان
بحضرة اصحاب رسول الله عليه السلام رضي الله عنهم ولم ينكر ذلك عليه احد فدل تركهم النكير على ان مذهبهم فيه
مذهبه فثبت ان هذا الحديث منكر اعلم يجز العمل به وان كان لم يظهر حديثه في السلف اي لم يبلغهم حديث المجهول
ولم يظهر رده ولا قبوله ثم ظهر من بعده وهذا الوجه الخامس لم يجب العمل به ولكن العمل به جائز يعني اذا وافق القياس
واذا لم يخالف القياس لان من كان في القرن الاول فالعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر لما بينا من غلبة العدالة
في ذلك الزمان وباعتبار هذا الظاهر ترجح جانب الصدق في خبره وباعتبار انه لم يشتهر في السلف تمكن تهمة
الوهم فيه فيجوز العمل به اذا وافق القياس على وجه حسن الظن به ولكن لا يجب العمل به لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل
هذا الطريق الضعيف كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله فان قيل اذا وافق القياس لم يجب العمل به كان الحكم ثابتا
بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلنا هي جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن نسخ القياس مع منع هذا الحكم لكونه مضافا
الى الحديث فالمستور مثل هذا المجهول في زماننا فلا يقبل ولا يصح العمل بخبره ما لم يتأيد بقبول العدول لغلبة الفسق
على اهل الزمان ثم لخص الشيخ الكلام وبين حاصله فقال فصار المتواتر اي الخبر المتواتر يوجب علم اليقين وفي مقابلته
الموضوع لانقطاع احتمال كونه حجة بالكلية والمشهور علم طمأنينة وفي مقابلته المستنكر لان المشهور حجة يحتمل ان يكون غير
حجة والمستنكر على عكسه والمراد من الظن في قوله والمستنكر منها اي من الخبر يفيد الظن الوهم فان الظن ما كان جانب
الثبوت فيه راجحا وهو الذي عبر عنه بغالب الرأي والوهم ما كان عدم الثبوت فيه راجحا والمستنكر بهذه المثابة وخبر الواحد

علم غالب الراي اي خبر الواحد الذي هو معروف بالضبط والعدالة وفي حكم المعروف وفي مقابلة المشتهر اي خبر المجهول الذي
لم يقابل برد ولا قبول لان ذلك يوجب العمل وهذا لا يوجبه قوله ويسقط العمل بالحديث اذا ظهر مخالفته قولا او عملا
من الراوي بعد الرواية اذا افتى الراوي بخلاف ما رواه او عمل بخلافه فذلك لا يخلو من ان يكون قبل روايته الحديث وقبل بلوغه
اياه او بعد البلوغ قبل الرواية او بعد الرواية او لم يعرف تاريخه ولا يخلو كل واحد من ان يكون خلافا بيقين اي لا يحتمل ان يكون
مرادا من الخبر او لا يكون فان كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه لا يوجب ذلك جرحا في الحديث بوجه لان الظاهر ان
ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك الخلاف بالحديث ورجع اليه فيحمل عليه احسانا للظن به وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث
حجة بيقين في الاصل ووقع الشك في سقوطه فوجب العمل بالاصل ويحمل على انه كان قبل الرواية ولان الحمل على احسن الوجهين
واجب ما لا يتبين خلافه وكذلك ان كان بعد الرواية ولم يكن خلافا بيقين كما كان اللفظ عاما فعمل بخصوصه دون عمومه او
كان مشتركا وعمل ببعض المشترك فعمل باحد وجوهه لان ظاهر الحديث واحتماله للمعاني لغة لا يتغير بتاويله وحمله بخلاف الظاهر
وتاويله لا يكون حجة على غيره كما لا يكون اجتهاده حجة في حق غيره فوجب عليه التامل والنظر فيه فان اتضح له وجه وجب
اتباعه وان كان بعد الرواية او بعد بلوغه اياه وذلك خلاف بيقين فذلك يوجب جرحا في الحديث لان خلافه ان كان
حقا بان خالف للوقوف على انه منسوخ او ليس بثابت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به لان المنسوخ او ما ليس
بثابت ساقط العمل والاعتبار وان كان خلافه باطلا بان خالف لقلة المبالاة والتهاون بالحديث او لغفلة ونسيان
فقد سقطت بذلك روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلا فكان فاسقا او ظهر انه كان مغفلا وكل ذلك مانع عن قبول الرواية ولا يقال
انما صار فاسقا بالخلاف لو ظهر مقتصرا على الحال فلا يقدح ذلك في قبول ما روى قبله كما لو مات او جن بعد الرواية لانا نقول
قد بلغ الحديث منه الينا وقد ثبت فسقه ولا بد في الرواية من الاسناد اليه فكان بمنزلة ما رواه في الحال وهذا لان العدالة
امر باطن لا يوقف عليه الا بالاستدلال بالاحتراز عن محظور دينه فاذا لم يحترز ظهر انها لم تكن ثابتة بخلاف الموت والجنون لان
الحيوة والعقل كانا ثابتين بيقين فلا يظهر بالموت والجنون عدمه او مثاله ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي
عليه السلام قال يغسل الاناء من ولوغ الكلب سبعا ثم صح من فتواه انه يطهر بالغسل ثلاثا فيسقط العمل بما روى ويحمل
على انه عرف انتساخه به وما روت عائشة رضي الله عنها ان النبي عليه السلام قال ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها
فنكاحها باطل باطل باطل ثم صح انها زوجت حفصة بنت اخيها عبد الرحمن من المنذر بن الزبير حين كان عبد الرحمن غائبا
فلما انكحت فقد جوزت نكاح المراة نفسها دلالة لان العقد لما انعقد بعبارة غير المتزوجة من النساء فلان ينعقد بعبارتها
اولى فيكون فيه عمل بخلاف ما روت عائشة رضي الله عنها فتعين به نسخه قوله او من غيره من ائمة الصحابة والحديث
ظاهر ولا يحتمل الخفاء عليهم فيحمل على الانتساخ اي يسقط العمل بالحديث ايضا اذا ظهر مخالفة الحديث من غير روايه من ائمة
الصحابة قيد بقوله من ائمة الصحابة لان مخالفة غير الصحابة من ائمة النقل وطعنه فيه لا يسقط العمل به على الاطلاق
بل هو على التفصيل فان طعن طعنا مبهما لا يقبل كما لا يقبل في الشهادة وكذا ان كان مفسرا بامر مجتهد فيه كان الطعن بالارسال
وبشرب النبيذ لمن يعتقد اباحته وبركض الدواب وكثرة المزاح ونحوها وكذا ان كان مفسرا بما يوجب الجرح بالاتفاق

ولكن الطاعن معروف بالتعصب ومتهم به لان الظاهر ان التعصب حمله عليه فاما الطعن بما يوجب الجرح بالاتفاق ممن هو معروف بالعدالة والنصيحة والاتقان فيقبل وقيد بقوله والحديث ظاهر لان مخالفة الحديث من غير الراوي من أئمة الصحابة رضي الله عنهم لا يقدح في الحديث اذا كان ممن يجوز ان يخفى عليه ذلك الحديث كما روي ان النبي عليه السلام رخص للحائض في ان تترك طواف الصدر ثم صح عن ابن عمر رضي الله عنه انها تقيم حتى تطهر وتطوف فلا يترك به العمل بالحديث المرخص لان الحديث الصحيح واجب العمل فلا يترك العمل به لمخالفة بعض الصحابة رضي الله عنهم اذا امكن حمل خلافه على وجه حسن وقد امكن بان يقال انما عمل وافتى بخلافه لانه خفي عليه النص فلو بلغه لرجع اليه فالواجب على من بلغه ان يعمل به فاذا لم يحتمل مثل ذلك الحديث الخفاء عليه فخلافه يسقط العمل به فيخرجه من ان يكون حجة لانه لما انقطع توهم انه لم يبلغه ولا يظن به مخالفة حديث صحيح عن رسول الله عليه السلام سواء رواه هو او غيره كان احسن الوجوه ان يحمل على انه عرف انتساخه فترك العمل به وذلك مثل ما روى عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن النبي عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة اي حد زنا البكر بالبكر وحد الزنا الثيب بالثيب كذا ثم صح عن الخلفاء رضي الله عنهم انهم ابوا الجمع بين الرجم والجلد بعد علمنا انه لم يخف عليهم الحديث لشهرته فيهم فعرفنا به انتساخ هذا الحكم وكذلك صح عن عمر رضي الله عنه قوله والله لا انفي ابدا بعد ما نفي احدا فلحق بالروم مرتدا وقول علي رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة مع علمنا انه لم يخف عليهما الحديث فاستدللنا به على انتساخ حكم الجمع بين الجلد والتغريب وقوله ويحمل على الانتساخ يتعلق بالقسمين اي يحمل الحديث صيرورته منسوخا لمخالفة الراوي قولا او عملا ولمخالفة غيره من أئمة الصحابة رضي الله عنهم والانتساخ ههنا مصدر انتسخ المبني للمفعول لا مصدر انتسخ لانه متعد وليس المراد ههنا المتعدي قوله واختلف فيما اذا انكره المروي عنه قال بعضهم يسقط العمل به وهو الاشبه وقد قيل ان هذا قول ابي يوسف رحمه الله خلافا لمحمد رحمه الله وهو فرع اختلافهما في شاهدين شهدا على القاضي بقضيته وهو لا يذكرها قال ابو يوسف رح لا يقبل وقال محمد رح تقبل والطعن المبهم لا يوجب جرحا في الراوي كما لا يوجبه في الشاهد ولا يمنع العمل به الا اذا وقع مفسرا انما هو الجرح متفق عليه ممن اشتهر بالنصيحة والاتقان دون التعصب والعداوة من أئمة الحديث اي الحديث المروي عنه وهو على وجهين اما ان انكره انكار جاحد مكذب بان قال ما رويت لك هذا الحديث قط او كذبت علي او انكره انكار متوقف بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه او نحو ذلك ففي الوجه الاول يسقط العمل به بلا خلاف لان كل واحد من الاصل والفرع مكذب للآخر فلابد من كذب واحد غير معين وهو موجب للقدح في الحديث ولكن لا يقدح ذلك في عدالتهما للمتيقن بعدالة كل واحد ووقوع الشك في زوالها فلا يترك اليقين بالشك كبينتين متكافئتين متعارضتين لم تقبلا ولم تسقط عدالتهما وفائدة تظهر في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر كذا في عامة نسخ الاصول واما في الوجه الثاني فقد اختلف فيه فذهب الشيخ رحمه الله عليه ابو الحسن الكرخي رحمه الله وجماعة من اصحابنا واحمد بن حنبل في رواية عنه الى ان العمل يسقط به كما في الوجه الاول وهو المختار للقاضي الامام ابي زيد ومن تابعه من المتأخرين وذهب مالك والشافعي رح وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به كما لو لم يتمسكين بان حال كل واحد منهما محتملة فان حال المدعي يحتمل السهو والغلط وحال المنكر يحتمل النسيان والغفلة اذ الانسان قد يروي شيئا لغيره ثم

نسي بعد مدة فلا يتذكره اصلا وكل واحد منهما عدل ثقة وكان مصدقا في حق نفسه فلا تبطل ما ترجح من جهة الصدق في خبر الراوي
بعد الثقة نسيان الآخر كما لا يبطل بموته وجنونه فحل للراوي الرواية وهذا بخلاف الشهادة على الشهادة فان الاصل اذا انكر لا تحل
للفرع الشهادة لان عندنا على التحميل فاذا انكر الاصل سقط التحميل وبقي بعلم فلا تحل له الشهادة واما الرواية فمبنية على السماع دون التحمل الا ترى انه لو سمع
الحديث ولم يحمله المحدث ولم يعلم بسماعه حل للسامع ان الرواية عنه فاذا انكرها والمدعي مصدق في حق نفسه بقي السماع فحلت له الرواية
واحتج من رده بان الحديث يرد بتكذيب العادة بان كان الحديث غريبا في حادثة مشهورة فتكذيب الراوي اولى لان تكذيبه دل على
الوهن من تكذيب العادة لانه يدور عليه وهو تكذيب صريحا وذلك تكذيب دلالة والصريح راجح على الدلالة وحقيقة المعنى فيه ان الخبر
انما يكون حجة وعملا بالاتصال الى رسول صلى الله عليه وسلم وبانكار الراوي ينقطع الاتصال لان انكاره حجة في حقه فينتفي به روايته
الحديث او يصير هو متناقضا بانكاره ومع التناقض لا يثبت الرواية وبدون الرواية لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة كما في الشهادة
على الشهادة ولانه اذا لم يتذكر بالتذكير كان مغفلا ورواية المغفل لا تقبل ولان اكثر ما في الباب ان يصدق كل واحد في حق نفسه
فظهر في حق الراوي بان لا يعمل به ولا يحل لغيره لتحقق الانقطاع في حق غيره بتكذيب المروي عنه وقد قيل ان هذا اي سقوط العمل بالخبر
الذي انكره المروي عنه قول ابي يوسف رحمه الله خلافا لمحمد رحمه الله بناء على اختلافهما في مسئلة ذكرها الخصاف في ادب القاضي ان من
ادعى عند القاضي بانه قضى له على خصم بكذا والقاضي لم يتذكر قضاءه وانكر ذلك فاقام البينة على ذلك تقبل عند محمد رحمه الله لاحتمال النسيان
من جهة القاضي ولا تقبل عند ابي يوسف رحمه الله لانكار من يسند القضاء اليه فكذلك في باب الرواية ومثاله حديث ربيعة بن عبد الرحمن
عن سهيل بن ابي صالح عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قضى بشاهد ويمين فان عبد العزيز بن محمد الدراوردي قال
لقيت سهيلا فسألته عن رواية ربيعة عنه هذا الحديث فلم يعرف وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عني فاصحابنا لم يقبلوا هذا الحديث لانقطاعه بانكار سهيل

فصل في المعارضة وهذه الحجج التي سبق وجوهها من الكتاب والسنة لا تتعارض في انفسها وضعا ولا تتناقض لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن
ذلك وانما يقع التعارض بينهما لجهلنا بالناسخ من المنسوخ فالتناقض عند من لم يجوز تخصيص العلة هو وجود الدليل في بعض الصور مع تخلف المدلول عنه
سواء كان لمانع او لا لمانع وعند من جوزه هو وجود الدليل مع تخلف المدلول عنه بلا مانع والتعارض تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه
فالتناقض يوجب بطلان نفس الدليل والتعارض يمنع ثبوت الحكم من غير ان تعرض للدليل هذا هو الفرق بينهما في اصطلاح الاصوليين الا ان كل واحد
منهما في اللغة مستلزم للآخر فان تخلف المدلول عن الدليل فيهما لا يكون الا لمانع فيكون ذلك المانع معارضا للدليل فيما تخلف عنه
مدلوله واذا تعارض النصان يكون الحكم متخلفا عن كل واحد لا محالة فيتحقق التناقض فلذلك جمع الشيخ بينهما كذا قيل لان ذلك اي
التعارض والتناقض من علامات العجز فان من اقام حجة متناقضة على شيء كان ذلك لعجزه عن اقامة حجة غير متناقضة وكذا اذا اثبت
حكما بدليل عارضه دليل آخر يوجب خلافه كان ذلك للعجز عن اقامة دليل سالم عن المعارضة والعجز عن ذلك بناء على الجهل بحقائق
الاشياء فالله تعالى عن ان يوصف بالعجز والجهل فثبت انه لا تعارض ولا تناقض في حججه حقيقة وانما يقع التعارض من هذه الحجج لجهلنا بالناسخ
والمنسوخ فان احدهما لا بد من ان يكون متقدما فيكون منسوخا بالمتاخر فاذا لم يعرف التاريخ لم يمكن التمييز بين المتقدم والمتاخر فيقع التعارض
ظاهرا بالنسبة الينا من غير ان يثبت التعارض في الحكم حقيقة فلا جرم احتيج الى بيان المعارضة وما يتعلق بها فنقول المعارضة لغة هي الممانعة
على سبيل المقابلة يقال عرض لي كذا اي استقبلني فمنعني كما قصدته ومنه يسمى السحاب عارضا لانه يمنع شعاع الشمس وحرارتها عن الاتصال بالارض

وفي اصطلاح الاصوليين هي تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما وقيد بالمتساويتين احترازا عن غيرهما لان التدافع لا يتحقق بين القوي والضعيف بل يترجح القوي عليه فالمشهور لا يقابل المتواتر وخبر الواحد لا يعارض المشهور وبعدم امكان الجمع احترازا عن امكان الجمع بينهما فان التدافع الذي هو الركن في المعارضة يسقط عند امكان الجمع بوجه ثم التعارض لا يتحقق الا بوحدة المحكوم به والمحكوم عليه لان حقيقة التناقض لكلامين لا تتحقق الا عند اتحادهما فانك اذا قلت الحمل يذبح ويشوى لا يناقضه قولك الحمل لا يذبح ولا يشوى اذا اردت بالحمل لاختلاف المحكوم عليه واذا قلت المكره مختار اي له قدرة على الامتناع لا يناقضه قولك المكره ليس بمختار على معنى انه غير راض به وثبوته لاختلاف المحكوم به ويندرج فيما ذكرنا الشروط فيه وحدة الزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل والشرط والكل فاذا قلت زيد جالس اي في هذا الزمان او المكان وزيد ليس بجالس في زمان او مكان آخر كان المحكوم به في الاول غيره في الثاني وكذا اذا قلت زيد اب لعمرو وزيد ليس باب اي لخالد اذ المحكوم في الاول ابوة عمرو وفي الثاني ابوة خالد وكذا الخمر مسكر في الدن اي بالقوة والخمر ليس بمسكر في الدن اي بالفعل اذ المحكوم فيهما امران متغايران ولو قلت الزنجي اسود اي جلده والزنجي ليس باسود اي جميع اجزائه كان المحكوم عليه في الاول بعض الاجزاء وفي الثاني كلها فيتغايران وكذا اذا قلت الجسم مفرق للبصر اي بشرط كونه ابيض والجسم ليس بمفرق للبصر اي بشرط كونه اسود فالمحكوم عليه في الاول الجسم الموصوف بالبياض وفي الثاني الجسم الموصوف بالسواد فيتغايران والحاصل ان لا يتناول احد الكلامين الآخر في شيء البتة الا في النفي والاثبات بمعنى ان احدهما ينفي ما يثبت الآخر بعينه من كل المحكوم عليه وبه من غير تفاوت. قوله وحكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة وبين السنتين المصير الى القياس واقوال الصحابة على الترتيب في الحجج ان امكن لان التعارض متى ثبت بين الحجتين تساقطا لاندفاع كل منهما بالاخرى فيجب المصير الى ما بعدهما من الحجج اذا وقعا متناقضان فالسبيل فيه الرجوع الى طلب التاريخ فان علم التاريخ وجب العمل بالمتاخر لكونه ناسخا للمتقدم وان لم يعلم ولا يمكن الجمع بينهما سقط حكم الدليلين لتعذر العمل بهما وباحدهما عينا لان العمل باحدهما ليس باولى من العمل بالآخر فلا يمكن الترجيح بلا مرجح ولا ضرورة في العمل باحدهما ايضا لوجود الدليل الذي يمكن العمل به بعدهما فلا يجب العمل بما يحتمل انه منسوخ واذا تساقطا وجب المصير الى دليل آخر يمكن به اثبات الحكم لان الحادثة التحقت بما اذا لم يوجد فيه نص الكتاب لتساقط النصين فلا بد من دليل آخر يعرف به حكم الحادثة ثم ان كان التعارض بين آيتين وجب المصير الى السنة ان وجدت وهو معنى قوله ان امكن والى اقوال الصحابة والقياس ان لم توجد وان كان بين السنتين وجب المصير الى ما بعد السنة مما يمكن به اثبات حكم الحادثة ثم عند من جوز تقليد الصحابي مطلقا فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به مثل ابي سعيد البردعي وجب المصير الى اقوالهم اولا فان لم يوجد فالى القياس ويؤيده ما ذكر الامام فخر الاسلام في شرح التقويم حكم المعارضة انه اذا وقع التعارض بين آيتين فالميل الى السنة واجب وان وقع بين السنتين فالميل الى اقوال الصحابة رضي الله عنهم وان وقع بين اقوال الصحابة فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي وعند من لا يوجب تقليد الصحابي فيما يدرك بالقياس مثل ابي الحسن الكرخي وجب المصير الى ما ترجح عنده من القياس وقول الصحابي لان قوله لما كان بناء على الرأي كان بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة التعارض بين قياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحري ثم مختار الشيخ رحمه الله ان القول الاول يكون قوله على الترتيب في الحجج متعلقا بالمجموع اي حكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة رضي الله عنهم والقياس لكن على الترتيب لا على التساوي فيصار اولا الى اقوال الصحابة رضي الله عنهم ثم الى القياس وان كان القول الثاني يكون قوله على الترتيب في الحجج متعلقا بما تقدم لا بقوله الى القياس واقوال الصحابة لان الكتاب متقدم على السنة

فعند العجز عن العمل به يصار الى السنة متقدمة على القياس واقوال الصحابة رضي الله عنهم فعند العجز عن العمل بها يصار الى احدهما ويكون
الواو على هذا الوجه بمعنى او وقوله تساقطا اي سقط كل واحد منهما ولو قيل تساقطتا لكان احسن قوله وعند تعذر المصير اليه يجب
تقرير الاصول اي الى ما بعد المتعارضين من الدليل بان لم يوجد بعدهما دليل آخر يعمل به او وجد التعارض في الجميع يجب تقرير
الاصول اي يجب العمل بالاصل في جميع ما يتعلق بالمتعارضين كما في سور الحمار على ما سنبينه ثم قيل نظير التعارض بين الآيتين والمصير
الى السنة قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله عز وجل واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول لعمومه يوجب القراءة
على المقتدي لوروده في الصلوة باتفاق اهل التفسير وبدلالة السابق والسياق والثاني ينفي وجوبها عنه اذ الانصات لا يمكن
مع القراءة وانه ورد في القراءة في الصلوة عند عامة اهل التفسير فيتعارضان فيصار الى الحديث وهو قوله عليه السلام من كان له
امام فقراءة الامام قراءة له وقوله عليه السلام في الحديث المعروف واذا قرئ فانصتوا ولا يعارضهما قوله عليه السلام لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب لانه محتمل في نفسه قد يراد به نفي الفضيلة على ما عرف ونظير التعارض بين السنتين والمصير الى القياس ما
روى النعمان بن بشير رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة بركوع وسجدتين وما روت
عائشة رضي الله عنها انه صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فانهما لما تعارضا صرنا الى القياس وهو الاعتبار بسائر

الصلوة قوله كما في سور الحمار لما تعارضت الدلائل ولم يصلح القياس شاهدا لانه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء قيل ان لما عرف

طاهرا في الاصل فلا يتنجس بالتعارض ولم يزل به الحديث فوجب ضم التيمم اليه ويسمى مشكلا في سور الحمار ولم يمكن العمل بالقياس
بقي مشتبها فوجب تقرير الاصول وبيان التعارض من وجهين احدهما ان الاخبار تعارضت في اباحة لحم الحمار وحرمته فان
عبد الله بن ابي اوفى روى ان النبي عليه السلام حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابجر ان النبي عليه السلام
اباح لحوم الحمر الاهلية فاوجب ذلك اشتباها في لحمه ويلزم الاشتباه في سوره لانه متولد من اللحم فيؤخذ حكمه منه واعترض
عليه بان التعارض غير مسلم لانه قد ترجح الخبر المحرم على المبيح حيث حكمتم بحرمة لحمه فينبغي ان تثبت نجاسة سوره ايضا الا
يرى انه حكم بنجاسة سور الضبع مع تعارض اخبار الحل والحرمة في لحمها باعتبار ترجيح الحرمة واجيب بان الترجيح يثبت لا جلها
في حق الحرمة للاحتياط دون السور اذ الاحتياط فيه الجمع بينه وبين التراب ولو حكم بنجاسته لوجب التيمم لا غير وليس فيه احتياط
لاحتمال كون السور مطهرا دون التراب والثاني ما ذكر شمس الائمة البيهقي رحمه الله في الكفاية ان الاخبار تعارضت في
طهارة سوره ونجاسته فان جابرا رضي الله عنه روى ان النبي عليه السلام سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وهذا النص يدل
على ان سوره طاهر وروى انس رضي الله عنه ان رسول الله عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يدل
على ان سوره نجس وقد تعارضت الآثار عن الصحابة رضي الله عنهم ايضا فان ابن عمر رضي الله عنه كان يكره التوضي بسور الحمار
والبغل ويقول انه رجس وابن عباس رضي الله عنه كان يقول ان الحمار يعلف القت والتبن فسوره طاهر لا باس بالتوضي به
ولم يصلح القياس شاهدا لان السور ان اعتبر بالعرق ينبغي ان يكون طاهرا اذ العرق طاهر في الروايات الظاهرة وان اعتبر باللبن
ينبغي ان يكون نجسا لان اللبن نجس في اصح الروايتين او يقال لم يصلح القياس شاهدا لانه لم يمكن الحاقه بسور الكلب في النجاسة
لعلة حرمة [illegible] واصل البلوى والضرورة في الحمار الموجب لطهارة السور فانه يربط في الدور والافنية ويشرب من الاواني

ودون الكلب فانه يطوف حول الابواب لا في الدور والبيوت ولا يمكن الحاقه سور الهرة في الطهارة لعلة الطواف لان الضرورة فيه دونها
في الهرة لانه لا يدخل المضائق التي يدخلها الهرة فلو اثبتنا النجاسة او الطهارة لكان اثباتا لهما من غير علة جامعة بين الاصل والفرع
وكان نصبا لحكم الشرع ابتداء بالرأي وذلك لا يجوز فثبت ان التعارض تحقق واذا كان كذلك بقي الاشتباه في الحكم وصار مشكلا فوجب
تقرير الاصول وهو اثبات ما كان على ما كان فلا يتنجس به ما كان طاهرا ولا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرفت ثابتة
بيقين فلا يزول بالشك فلذلك وجب ضم التيمم اليه ليحصل الطهارة بيقين ولا يقال لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا
بيقين لزم ان يبقى كذلك ولا يزول واحد منهما بالشك لانا نقول من ضرورة تقرير الاصول زوال صفة الطهورية عن الماء لانها
لو بقيت لزال الحدث والنجاسة به اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الا ازالة الحدث والنجاسة ولو قلنا بزوالهما لا يكون
هذا تقريرا للاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا للآخر فوجب القول بزوال الطهورية واعني به وقوع الشك والاشتباه
فيها لا انها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم **قوله** واما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض
ليجب العمل بالحال بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه لان القياس حجة يعمل به اصاب المجتهد الحق به او اخطأ فكان العمل باحدهما
وهي حجة اطمأن قلبه اليها بنور الفراسة اولى من العمل بالحال لم يسقط العمل بهما بسبب التعارض كما تسقط العمل بالنصين عند التعارض
ووجب الرجوع الى ما بعدهما من الدليل بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه اي يجب العمل عليه باحدهما بشرط التحري لانا لو
قلنا بالتساقط يؤدي ذلك الى العمل بلا دليل لانه حينئذ يضطر الى معرفة حكم الحادثة ولا يمكنه ذلك الا بدليل وليس بعد القياس
دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم الحادثة فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل واحد القياسين حق
عند الله تعالى لا محالة وحجة يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل به اصاب المجتهد به الحق او اخطأ فكان العمل باحدهما وهو
حجة في حق العمل اولى من القول بتساقطهما والعمل بالحال الذي هو عمل بلا دليل بخلاف النصين المتعارضين لان احدهما وهو
المنسوخ منهما لم يبق حجة اصلا وقد ترتب عليهما دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم الحادثة وهو القياس ولا ضرورة في ترك
الدليل الشرعي والعمل بما ليس بحجة اصلا فان قيل لما كان كل واحد من القياس حجة يجب العمل به وجب ان يختار ايهما شاء
من غير تحري كما في اجناس ما يقع به التكفير قلنا كل واحد منهما حجة في حق العمل به لكن كلاهما ليس بحجة في حق اصابة الحق
لان الحق عند الله تعالى واحد والقياس لا يدل عليه من كل وجه وقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه كما
قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى واصابة الحق غيب فيصلح شهادة القلب حجة في حق ذلك
فمن حيث انهما حجتان في حق العمل وجب ان يثبت التخيير من غير تحري كما في الكفارات ومن حيث ان الحق عند الله تعالى
واحد وجب ان يسقطا لان احدهما خطأ والآخر صواب ولا يدرى ايهما الصواب كما في النصين ولما وجب العمل من وجه
وسقط من وجه قلنا يحكم فيه رأيه فيعمل بشهادة قلبه ليترجح جانب العمل بخلاف الكفارات كذا ذكر فخر الاسلام رحمه الله في
شرح التقويم وهذا عندنا وعند الشافعي رحمه الله يعمل بايهما شاء من غير تحري ولهذا صار له في مسئلة واحدة قولان واقوال
واما الروايتان اللتان رويتا عن اصحابنا رضي الله عنهم في مسئلة واحدة فانهما كانتا في وقتين مختلفين فاحدهما صحيحة والاخرى
فاسدة ولكن لم تعرف الاخيرة منهما كالحديث الذي روي عن رسول الله عليه السلام بروايتين مختلفين فانه عليه السلام

قد قال الهاني كمامين لكن لم يعرف الاولى من الاخيرة والفراسة نظر القلب بنور يقع فيه وفي الصحاح الفراسة بالكسر اسم من قولك تفرست فيه
خيرا اي تبصرت وعلمت وهو يتفرس اي يتثبت وينظر وتقول منه رجل فارس النظر وانا افرس منه اي اعلم به وابصر وقيل من غض بصره عن المحارم
وامسك نفسه عن الشهوات وعمر وقته بدوام المراقبة وتعود اكل الحلال لم تخطئ فراسته **قوله ثم التعارض انما يقع بين الحجتين بايجاب**
كل واحدة منهما ضد ما توجبه الاخرى في وقت واحد في محل واحد مع تساويهما في القوة الاختلاف بين الحجتين على سبيل المدافعة
ركن المعارضة لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء والاختلاف بهذه الصفة لان المعارضة لا تتحقق بدونه واما اتحاد المحل والزمان
وتساوي الدليلين فشروط لامكان الجمع بدون الاولين وعدم حصول المقابلة على سبيل الممانعة بدون الثاني وقدم تفسير التعارض
وبيان شروطه **قوله واختلف مشائخنا رحمهم الله في ان خبر النفي هل يعارض خبر الاثبات واختلف عمل اصحابنا المتقدمين رحمهم الله**
في ذلك فقد روي ان بريرة اعتقت وزوجها عبد وروي انها اعتقت وزوجها حر مع اتفاقهم انه كان عبدا فاصحابنا رحمهم الله
اخذوا بالمثبت وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال وروي انه تزوجها وهو محرم واتفقت الروايات
انه لم يكن في الحل الاصلي فجعل اصحابنا رحمهم الله العمل بالنافي اولى وقالوا في الجرح والتعديل ان الجرح اولى وهو المثبت والاصل
في ذلك ان النفي متى كان من جنس ما يعرف بدليله او كان مما يشتبه حاله لكن عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات
والا فلا فالنفي في حديث بريرة مما لا يعرف الا بظاهر الحال فلم يعارض الاثبات وفي حديث ميمونة مما يعرف بدليله وهو هيئة
المحرم فوقعت المعارضة وجعل رواية ابن عباس انه تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعدله في الضبط
والاتقان الدليل المثبت هو الذي يثبت امرا عارضا والنافي هو الذي ينفي العارض ويبقي الامر الاول فاذا تعارض
نصان احدهما مثبت والاخر ناف يترجح المثبت عند الشيخ رحمه الله ابي الحسن الكرخي وهو مذهب اصحاب الشافعي رحمه الله
لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر فيكون قول المثبت راجحا لاشتماله على زيادة علم كما في الجرح والتعديل
اذا تعارضا ترجح قول الجارح على قول المعدل لانه يخبر عن حقيقة والمعدل يعتمد على الظاهر وقال عيسى بن ابان والقاضي
عبد الجبار من المعتزلة انهما يتعارضان لان ما يستدل به على صدق الراوي في المثبت من العقل والضبط والاسلام والعدالة
موجود في النافي فيتعارضان ويطلب الترجيح من وجه اخر واختلف عمل اصحابنا المتقدمين يعني ابا حنيفة رضي الله عنه وابا يوسف
ومحمدا في ذلك اي في تعارض النفي والاثبات ففي بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها بالنافي ففي مسئلة خيار العتاقة وهي
ما اذا اعتقت الامة المنكوحة وزوجها حر يثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي رحمه الله اخذوا بالمثبت
فان عروة بن الزبير رضي الله عنه روى عن عائشة رضي الله عنها ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها الرسول عليه السلام
وهو ناف لانه مبقي على الامر الاصلي اذ لا خلاف في ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق وروي عن ابراهيم عن الاسود
عن عائشة رضي الله عنها ان زوجها كان حرا حين عتقت وهو مثبت لانه يثبت امرا عارضا وهو الحرية فاخذوا بالمثبت وفي
مسئلة جواز نكاح المحرم اخذوا بالنافي فان يزيد بن الاصم يروي ان النبي عليه السلام تزوج ميمونة بنت الحارث وهو
حلال اي خارج عن احرامه وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وروى ابن عباس رضي الله عنه انه تزوجها
وهو محرم وهو ناف لانه مبقي على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج فاخذوا به وقوله واتفقت الروايات احتراز

عما قال ابو الحسن الكرخي رحمه الله ان علماءنا انما اخذوا بهذه الرواية لان الاحرام عارض والحل اصل فكان هذا منهم عملا بالمثبت لا
بالنافي فقال اتفقت الروايات انه لم يكن في الحل الاصلي وانما اختلفت في الحل المعترض على الاحرام فكان الحل عارضا والاحرام
اصلا والمراد من اتفاق الروايات اتفاق عامتها فانه قد روي ان النبي عليه السلام بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه
ميمونة بنت الحارث ورسول الله عليه السلام بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة رضي الله عنهم للمستغفري وقالوا في تعارض
الجرح والتعديل بان اخبر مزكي ان هذا الشاهد عدل واخبر اخر انه مجروح ان الجرح اولى وهو مثبت لانه يثبت امرا عارضا وخبر العدل
نافي لانه يبقى على الامر الاول اذ العدالة هي الاصل فعملوا بالمثبت واذا اختلف عملهم لم يكن بد من اصل جامع لهذا الجنس وهو
ان النفي لا يخلو من ثلثة اوجه اما ان يكون من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على دليل او من جنس ما لا يعرف بدليله بان
لا يكون مبنيا على الاستصحاب الذي هو ليس بدليل او مما يشتبه حاله اي يجوز ان مبنيا على دليل ويجوز ان يكون مبنيا على الاستصحاب
فان كان من جنس ما يعرف بدليله كان مثل الاثبات لان الدليل هو المعتبر لا صورة النفي والاثبات فاذا كان النفي مما يعرف بدليله
ووضح طريق العلم به صار مثل الاثبات فيقع التعارض بينهما لتساويهما في القوة وان كان مما لا يعرف بدليله لا يعارض الاثبات لان
ما لا دليل عليه لا يقابل ما يثبت بالدليل وان كان مما يشتبه حاله وجب التفحص عن حال المخبر فان ثبت انه بنى على ظاهر الحال
لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة وهو استصحاب الحال وان ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل المثبت فيقع التعارض
فالنفي في حديث بريرة مما لا يعرف الا بظاهر الحال اي هو مبني استصحاب الحال لا على دليل يوجب العلم فان من روى ان
زوجها كان عبدا بنى خبره على انه عرف العبودية ثابتة فيه ولم يعلم بالدليل المثبت للحرية فلم يعارض الاثبات الذي هو مبني
على الدليل ولا يقال خبر العبودية راجح على خبر الحرية لان راويه عروة بن الزبير والقاسم بن محمد بن ابي بكر عن عائشة
رضي الله عنها وهي كانت خالة عروة وعمة قاسم فكان سماعهما مشافهة وراوي الحرية الاسود عن عائشة رضي الله عنها
وسماعه عنها من وراء الحجاب فكان الاول اولى لزيادة تيقن في المسموع عند عدم الحجاب لانا نقول ان التيقن فيما قلنا
اكثر لابتنائه على الدليل ولان فيما قلنا عملا بالروايتين لانه يمكن ان يجعل حرا في حال وعبدا في حال والحرية يكون بعد
الرق ولا يكون الرق بعد الحرية العارضة فيجعل الرق سابقا والحرية لاحقة جمعا بينهما مع ان الروايات لو اتفقت على انه
كان عبدا لم ينتف ثبوت التخيير اذا كان زوج المعتقة حرا لانه ما قال اني خيرتها لان زوجها كان عبدا ولو قال ذلك لا ينفي
التخيير ايضا عند الحرية لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم والنفي في باب التعديل والجرح من هذا القبيل ايضا لان الحال
على التزكية عدم وقوف المزكي من الشاهد على ما يجرح عدالته والبناء على ظاهر الحال اذ لا طريق للمزكي الى الوقوف
على جميع احوال الشاهد في جميع الاوقات فلا يعادل التزكية الجرح الذي مبناه على الدليل وهو المعاينة فكان الجرح اولى
والنفي في حديث ميمونة مما يعرف بدليله لان الاحرام مما يدل عليه احوال ظاهرة من المحرم وهو محسوسة فصار مثل الاثبات
في المعرفة فوقعت المعارضة فوجب المصير الى ما هو من اسباب الترجيح في الرواة فجعل رواية ابن عباس رضي الله عنهما
لفقاهته وضبطه واتقانه اولى من رواية يزيد بن الاصم الذي لا يعادله في شيء مما ذكرنا فان قوة الضبط على قلة الوهم
والغلط وقوله والا فلا اي ان لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله او كان مما يشتبه حاله ولم يعرف ان الراوي اعتمد

دليل المعرفة فلا يكون مثل الاثبات **قوله** وطهارة الماء وحل الطعام والشراب من جنس ما يعرف بدليله مثل النجاسة والحرمة
فيقع التعارض بين الخبرين فيهما وعند ذلك يجب العمل بالاصل يعني اذا اخبر مخبر بطهارة ماء و آخر بنجاسته او اخبر بحل طعام
او شراب والآخر بحرمته فالاخبار بالطهارة والحل منافلانه مبنى على الامر الاصلي والاخبار بالنجاسة والحرمة مثبت
لانه يثبت امرا عارضا فالنفي في هذه الصورة من جنس ما يمكن ان يعرف بدليله لان الانسان اذا اخذ الماء من نهر جار في اناء
طاهر ولم يغب ذلك الاناء عنه كان عارفا لطهارته بدليل موجب للعلم ويحتمل ان يكون النفي بناء على ظاهر الحال فان
ثبت انه اخبر بناء على ظاهر الحال وهو ان الاصل في الماء هو الطهارة لم يقبل خبره لانه اخبار لا عن دليل فلا يعارض
الخبر المثبت وان ثبت انه اخبر عن معرفة يقع التعارض بين الخبرين اي خبر الطهارة والحل وخبر النجاسة والحرمة فيهما اي
في الماء والطعام لان كل خبر مبني على الدليل وعند ذلك اي عند ثبوت التعارض يجب العمل بالاصل وهو الطهارة
في الماء والحل في الطعام لان استصحاب الحال وان لم يصلح دليلا لكنه يصلح من حجا فترجح الخبر النافي به **قوله** ومن الناس
من يرجح بفضل عدد الرواة لان القلب اليه اميل وبالذكورة والحرية في العدد دون الافراد لان به يتم الحجة في
العدد واستدل بمسائل الماء الا ان هذا متروك باجماع السلف لا يرجح احد الخبرين على الآخر بكثرة الرواية ولا بالذكورة
والحرية عند عامة اصحابنا رحمهم الله وهو قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله وذهب اكثرهم الى صحة الترجيح بكثرة
الرواة وبه قال ابو عبد الله الجرجاني من اصحابنا وابو الحسن الكرخي في رواية لان الترجيح انما يحصل بقوة لاحد
الخبرين لا توجد في الآخر ومعلوم ان كثرة الرواة نوع قوة في احد الخبرين لان قول الجماعة اقوى في الظن وابعد
من السهو واقرب الى افادة العلم من قول الواحد فان خبر كل واحد يفيد الظن ولا يخفى ان الظنون المجتمعة كلما كانت
اكثر كان الصدق اغلب على الظن حتى ينتهي الى القطع يؤيده ان خبر اثنين في الشهادة يرجح على الخبر الواحد حتى
كان خبر المثنى حجة لطمانينة القلب اليه دون خبر الواحد فكذلك في الاخبار وبالذكورة والحرية اي رجحوا بهما ايضا في
العدد دون الافراد حتى قالوا خبر الحرين راجح على الخبر العبدين وخبر الرجلين راجح على خبر المرأتين فاما خبر رجل
واحد فمثل خبر امراة واحدة وخبر حر واحد مثل خبر عبد واحد لان خبر الرجلين الحرين حجة تامة دون خبر العبدين
ودون خبر المرأتين فيترجح الاول على الثاني كما في الشهادة بخلاف الافراد فان خبر كل واحد منهما ليس بحجة فكان خبر
حر واحد كخبر عبد واحد وخبر رجل واحد كخبر امراة واحدة وهو معنى قوله لان به اي بما ذكرنا من وصف الذكورة والحرية
تتم الحجة في العدد واستدل اي من يرجح بما ذكرنا بمسائل الماء فانه اذا اخبر واحد بطهارة الماء واثنان بنجاسته
او على القلب يجب العمل بخبر الاثنين ولو اخبر عبد ثقة بطهارة الماء وحر ثقة بنجاسته او على القلب تحقق التعارض
ويعمل السامع باكبر رأيه وان اخبره باحد الامرين مملوكان ثقتان وبالامر الآخر حران ثقتان اخذ بقول الحرين بغير
شيء على ما ذكرنا في المبسوط واذا ثبت ما ذكرنا في المسائل الماء ثبت في الاخبار ايضا الا ان هذا اي ما ذكروه لاي
من الترجيح بالعدد والذكورة والحرية متروك باجماع السلف فان المناظرات جرت من وقت الصحابة رضي الله عنهم
الى يومنا هذا باخبار الآحاد ولم يرد في شيء منها اشتغالهم بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة والحرية

في الافراد لا في العدد ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط والاتقان وزيادة الثقة وما ترجيح
خبر المثنى على خبر الواحد وخبر الحرين على خبر العبدين في مسئلة الماء فلظهور الترجيح في العمل به فيما يرجع الى حقوق العباد فاما في
احكام الشرع فخبر الواحد وخبر المثنى وخبر الحر والعبد والرجل والمرأة في وجوب العمل بها سواء لان كل واحد يوجب علم غالب الراي
لا يعين على ان هذا النوع من الترجيح قول محمد رحمه الله خاصة وابى ذلك ابو حنيفة رضي الله عنه وابو يوسف رحمه الله وهو الصحيح
لان كثرة العدد لا تكون دليل القوة ما لم يخرج الخبر عن حيز الاحاد الى التواتر او الشهرة يوضحه انه لا يترجح في الشهادة احدى
الشهادتين بكثرة العدد حتى كان المثنى والاربعة سواء لاستوائهما في عدم ايجاب العلم وكون كل واحد حجة وكذلك الواحد
والمثنى والحر والعبد في باب الاخبار

فصل وهذه الحجج بجملتها تحتمل البيان وهذا باب البيان اي الحجج التي مر ذكرها من الكتاب بجميع اقسامه من الخاص والعام ونحوهما
سوى المحكم منها والسنة بجملة انواعها من المتواتر والمشهور والاحاد تحتمل البيان اي تحتمل ان يلحقها بيان اما على وجه التقرير
والتفسير او التغيير فوجب الحاق فصل البيان بذكر هذه الحجج ثم البيان عبارة عن امر يتعلق بالتعريف والاعلام او بحصول العلم
بدليل يحصل به العلم فهنا امور ثلثة اعلام اي تبيين ودليل يحصل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل ولفظ البيان ينطلق على كل واحد
من هذه المعاني الثلثة ولاطلاقه عليه اختلف في تعريفه فمن نظر الى اطلاقه على الاعلام الذي هو فعل المبين كابي بكر الصيرفي
قال هو اخراج الشيء من حيز الاشكال الى التجلي واعترض عليه بانه غير جامع لان ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقة اجمال
واشكال بيان بالاتفاق وليس بداخل في التعريف وكذا بيان التقرير والتغيير والتبديل لم يدخل فيه ايضا ومن نظر الى
اطلاقه على العلم الحاصل بالدليل كابي بكر الدقاق وابي عبد الله البصري قال هو العلم الذي تبين به المعلوم فكان البيان
والتبيين عنده بمعنى واحد ومن نظر الى اطلاقه على ما يحصل به البيان كاكثر الفقهاء والمتكلمين قال هو الدليل الموصل
بصحيح النظر الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه وعبارة بعضهم هو الاداة التي تتبين بها الاحكام قالوا والدليل على
صحته ان من ذكر دليلا لغيره واوضحه غاية الايضاح يصح لغة وعرفا ان يقال تم بيانه وهذا بيان حسن اشارة الى الدليل
المذكور وعلى هذا بيان الشيء قد يكون بالكلام والفعل والاشارة والرمز اذ الكل دليل ومبين ولكن اكثر استعماله في
الدلالة بالقول وكل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واشارته بامره وتنبيهه بفحوى الكلام على علة الحكم بيان لان جميع
ذلك دليل وان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث يفيد العلم بوجوب العمل دليل وبيان **قوله** وهو اي البيان على
خمسة اوجه عرف ذلك بالاستقراء بيان تقرير الخ اضافة البيان الى التقرير والتفسير والتغيير والتبديل من قبيل اضافة الجنس
الى نوعه كعلم الطب اي بيان هو تقرير وكذا الباقي واضافته الى الضرورة من قبيل اضافة الشيء الى سببه اي بيان
يحصل بالضرورة وسمي القسم الاول بيان تقرير لانه مقرر لما اقتضاه الظاهر بقطع احتمال غيره وذلك مثل قوله تعالى
ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر يحتمل الاستعمال في غير حقيقته يقال للبريد طائر لاسراعه في مشيه ويقال فلان يطير بهمته
فكان قوله يطير بجناحيه تقريرا لموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز ومثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان اسم
الجمع وهو الملائكة كان شاملا لجميع الملائكة مع احتمال ان يكون المراد بعضهم فبقوله كلهم اجمعون قرر معنى العموم فيه

حتى صار بحيث لا يحتمل الخصوص ونظيره في المسائل ان يقول الرجل لامرأته انت طالق ثم يقول عنيت به الطلاق من النكاح اي
رفع قيد النكاح لان الطلاق وان كان في الاصل رفع القيد مطلقا صار مختصا بالنكاح شرعا وعرفا فصار الطلاق لرفع النكاح حقيقة
شرعية وعرفية واحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع ولهذا لو نوى صدق ديانة لا قضاء فكان ذلك بمنزلة المجاز لهذه الحقيقة
فبقوله عنيت به الطلاق من النكاح قرر مقتضى الكلام وقطع به احتمال المجاز ويصح هذا البيان موصولا ومفصولا بالاتفاق لانه
مقرر للحكم الثابت الظاهر فيجوز مفصولا كما يجوز موصولا **قوله** وكذلك بيان التفسير وهو بيان المجمل والمشترك اي ومثل بيان
التقرير بيان التفسير في انه يصح موصولا ومفصولا بيان التفسير وهو بيان ما فيه خفاء من المشترك والمشكل والمجمل والخفي وليس
له اختصاص بالمشترك والمجمل فكان المراد من المذكور في الكتاب بيان المجمل والمشترك ونحوهما وذلك مثل لحقوق البيان عن
النبي عليه السلام بقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الصلوة والزكوة كانتا مجملتين ففسر الصلوة بالقول والفعل
والزكوة بقوله عليه السلام هاتوا ربع عشور اموالكم وبالكتاب الذي امر بكتابته لعمرو بن حزم ومثل لحقوق البيان لقول
الرجل لامرأته انت بائن او انت حرام ونحوهما بقوله عنيت بهذا الكلام الطلاق فانه يكون بيان التفسير اذا البينونة او
الحرمة مشتركة محتملة للمعاني فيكون بيانه تفسيرا ورفعا للابهام ثم بعد التفسير يجب العمل باصل الكلام فيقع البينونة والحرمة
ثم لا يجوز تاخير هذا البيان عن وقت الحاجة الى الفعل الا عند من يجوز التكليف بالمحال واما تاخيره الى وقت الحاجة الى
الفعل فجائز عند عامة الفقهاء خلافا للجبائي وابنه ابي هاشم وعبد الجبار ومتابعيهم والظاهرية والحنابلة واليه ذهب
بعض اصحاب الشافعي رحمه الله كابي اسحق المروزي وابي بكر الصيرفي والقاضي ابي حامد تمسك من ابى جواز تاخيره بان
المقصود من الخطاب هو ايجاب العمل والتكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون البيان فلو جوزنا تاخير
البيان ادى الى تكليف ما ليس في الوسع ولا يقال كما ان العمل مقصود فالعلم والاعتقاد مقصودان ايضا والاجمال
لا يمنعان من وجوب الاعتقاد لانهم قالوا العمل هو المقصود الاصلي والاعتقاد تابع وتاخير البيان يخل بالمقصود الاصلي
فلا يجوز واحتج من جوز تاخيره بان الخطاب بالمجمل قبل البيان صحيح فانه يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية فيما هو المراد به في
الحال مع انتظار البيان للعمل به والابتلاء باعتقاد الحقية فيما هم من الابتلاء بالعمل به فكان حسنا صحيحا من هذا الوجه
الا يرى ان الابتلاء بالمتشابه الذي ايسنا عن بيانه صح باعتبار اعتقاد الحقية فالابتلاء بالمجمل الذي ينتظر بيانه كان اولى
بالصحة وليس فيه تكليف ما ليس في الوسع كما زعموا لان وجوب العمل قبل البيان ليس بثابت بل هو متاخر الى البيان **قوله**
واما بيان التغيير نحو التعليق والاستثناء فانما يصح بشرط الوصل جعل الشيخ رحمه الله والاستثناء بيان تغيير والنسخ بيان تبديل
موافقا للامام فخر الاسلام نظرا الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان وجعل الامام شمس الائمة
رحمه الله الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل متابعا للقاضي الامام ابي زيد رحمه الله ولم يجعل الشيخ من اقسام البيان
فقال هذا النسخ غير حد البيان لان البيان اظهار حكم الحادثة عند وجودها ابتداء والنسخ رفع بعد الثبوت فلم يكن بيانا نظرا
الى ان النسخ وان كان بيانا لانتهاء مدة الحكم لكنه في حق صاحب الشرع فاما في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت والبيان بيان بالنسبة
الى العباد فان جميع الاشياء ظاهر معلوم لصاحب الشرع فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه بيانا انتهاء مدة

الحكم كذا قيل وهذا البيان لا يصح الا موصولا باجماع الفقهاء ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان يقول بصحة الاستثناء
عن المستثنى منه وان طال الزمان وبه قال مجاهد وفي بعض الروايات عنه انه قدر زمان الجواز بسنة فان استثنى بعدها بطل وعن
ابي العالية انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بالايلاء وعن الحسن وطاوس وعطاء انهم جوزوا ما لم يقم عن مجلسه اعتبارا بالعقود وبه
قال احمد بن حنبل تمسك ابن عباس رضي الله عنهما بان اليهود سالت النبي عليه السلام عن مدة لبث اهل الكهف وغيرها فقال
غدا اجيبكم ولم يستثن فتاخر الوحي عنه بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله
واذكر ربك اذا نسيت اي استثن اذا تركت الاستثناء ثم ذكرت فقال ان شاء الله تعالى بطريق الحاقه الى خبره الاول
وهو قوله غدا اجيبكم وبان النبي عليه السلام قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله تعالى واحتج الفقهاء بان النبي
عليه السلام في قوله من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه عين التكفير لتخليص الحالف
ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن وليات بالذي هو خير منها لان تعيين الاستثناء للتخليص اولى لكونه اسهل وبان
الشرع حكم ثبوت الاقرارات والطلاق والعتاق وغيرها من العقود ولو صح الاستثناء منفصلا لم يثبت شيء من هذه العقود
ولم يستقر وفساده ظاهر لتاديته الى التلاعب وابطال التصرفات الشرعية وبانه لو صح منفصلا ما علم صدق صادق ولا كذب
كاذب ولم يحصل الوثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد فبطلانه لا يخفى على ذي لب وانما سمي هذا النوع بيان تغيير لوجود
اثر كل واحد منهما فيه فان التعليق والاستثناء يغيران موجب الكلام اذ لو لم يوجد التعليق لوقع معلق في الحال ولو لم
يوجد الاستثناء لثبت موجب المستثنى منه بتمامه فكان فيهما معنى التغيير من هذا الوجه ولكنهما لما كان الابتداء وقوع كلام غير
موجب في الحال او غير موجب لبعض ما تناوله كان فيهما معنى البيان من هذا الوجه فلذلك سمي هذا النوع بيان تغيير قوله

واختلف في خصوص العموم فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعي رحمه الله يجوز فيه التراخي وهذا بناء على ان العموم مثل الخصوص

عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تغييرا من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل لا خلاف
ان العام اذا خص منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ فاما العام الذي لم يخص منه شيء فلا يجوز تخصيصه
بدليل متاخر عنه عند الشيخ ابي الحسن الكرخي وعامة المتاخرين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعند بعض اصحابنا واكثر
اصحاب الشافعي والاشعرية وعامة المفسرين انه يجوز تخصيصه متراخيا كما يجوز متصلا والمراد بعدم جواز التخصيص انه اذا ورد
متراخيا لا يكون بيانا ان المراد من العام بعضه من الابتداء بل يكون نسخا للحكم مقتصرا على الحال وفائدته ان العام لا يصير به
ظنيا لان صيرورته ظنيا باعتبار احتمال خروج افراد اخر عنه بالتعليل ودليل النسخ لا يقبل التعليل فلا يتطرق به احتمال الى
الباقي وهذا اي الاختلاف المذكور بناء على الاختلاف في موجب العام فعندهم موجبه ظني قبل التخصيص لاحتمال ارادة البعض
منه كما هو ظني بعد التخصيص فكان تخصيصه بيانا محضا مقررا لانه يبقى على اصله ظنيا كما كان فيصح موصولا ومفصولا وعندنا موجبه
قطعي قبل التخصيص كموجب الخاص وبعد التخصيص يصير ظنيا على ما مر بيانه في اول الكتاب فكان التخصيص تغييرا له من القطع الى
الاحتمال فيصح موصولا ولا يصح مفصولا كالتعليق والاستثناء وتوضيحه انه لما كان قطعيا عندنا وجب اعتقاد ثبوت الحكم في
جميع افراده كما وجب العمل به ولو جاز التخصيص متراخيا تبين ان المخصوص لم يكن داخلا فيه ابتداء وانه لم يكن موجبا في المخصوص

حكما من الابتداء وحينئذ يلزم القول بوجوب الاعتقاد وثبوت الحكم قطعا فيما لم يكن الحكم فيه ثابتا اصلا وهذا باطل بل العموم مثل الخصوص اي
العام مثل الخاص في ايجاب الحكم وبعد الخصوص اي بعد التخصيص **قوله** وعلى هذا قال علماؤنا رحمهم الله فيمن اوصى بخاتمه لانسان وبالفص
منه لآخر موصولا ان الثاني خصوص للاول ويكون الفص للثاني وان فصل لم يكن خصوصا بل صار معارضا فيكون الفص بينهما اي
على ان الاتصال في التخصيص شرط عندنا قال علماؤنا فيمن اوصى بخاتمه لانسان وبالفص منه لآخر ايضا موصولا بالاول
ان الثاني وهو الايصاء بالفص يكون خصوصا اي تخصيصا للاول وهو الايصاء بالخاتم الذي هو عام بالنسبة الى الفص للثاني وله
الحلقة والفص لوجود شرط التخصيص وهو الاتصال وان فصل اي الموصي الايصاء الثاني عن الاول لم يكن هذا الايصاء تخصيصا
للاول بل صار معارضا وكان الكلام في الفص ايجابا للثاني ويبقى عموم الايجاب الاول على ما كان والعام مثل الخاص
في الايجاب فتثبت المساواة بينهما في الاستحقاق فجعلناه بينهما نصفين وليست الوصية الثانية رجوعا عن الاول كما اذا اوصى بالخاتم
للثاني ثم الشيخ رحمه الله ذكر المسألتين بلا خلاف متابعا لاصول الفقه لفخر الاسلام وشمس الائمة رحمهما الله وذكر في شرح الزيادات
والايضاح والهداية والمبسوط والمنظومة خلاف ابي يوسف رح في الفصل الثاني حيث قال الفص فيه كما في الفصل الاول فيحمل على
ان في الفصل الثاني عنه روايتين **قوله** واختلفوا في كيفية عمل الاستثناء ايضا فقال اصحابنا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر
المستثنى فيكون تكلما بالباقي بعده وقال الشافعي رح الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص كما اختلفوا في
التعليق على ما سبق فصار عندنا تقرير قوله لفلان على الف الا مائة له علي تسع مائة وعنده الا مائة فانها ليست علي قيل الاستثناء
قول ذو صيغ محصورة دال على ان المذكور لم يرد بالقول الاول وفيه احتراز عن ادلة التخصيص فانها قد تكون قولا وقد تكون
دليل عقل وان كان قولا فلا تنحصر صيغته واحترز بقوله وصيغ محصورة عن قوله رايت المؤمنين ولم ار زيدا فان العرب لا تسميه
استثناء وان افاد ما يفيد قولنا الا زيدا وقيل هو لفظ لا يستقل بنفسه متصل بجملة بالا او احدى اخواتها دال على ان مدلوله
غير مراد مما اتصل به وشروطه ثلثة احدها الاتصال وقد بيناه والثاني ان يكون المستثنى داخلا في الكلام الاول لولا الاستثناء
كقولك رايت القوم الا زيدا وزيد منهم ورايت عمرا الا وجهه فان لم يكن داخلا كان منقطعا ولا يكون استثناء حقيقة فكان هذا
الشرط لكونه حقيقة لا لصحته والثالث ان لا يكون مستغرقا لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا وفي استثناء الكل لا يبقى
شيء ويجعل الكلام عبارة عنه واختلف في كيفية عمل الاستثناء اي موجبه كما اختلف في تخصيص العموم واشار اليه بقوله ايضا
فعند الاستثناء يمنع التكلم بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعد الاستثناء وينعدم الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع
صورة التكلم به بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت فان الحكم ينعدم فيما وراء الغاية لعدم الدليل الموجب له لا لان الغاية
توجب نفي الحكم عما وراءها وعند الشافعي رح موجبه امتناع الحكم في المستثنى لوجود المعارض كامتناع حكم العام فيما
خص منه لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص وهو المراد بقوله بمنزلة دليل الخصوص فانه وان كان يبين ان المخصوص
لم يدخل تحت العام لكنه باعتبار استبداده معارض للعام صورة حتى جاز تعليله او هو معارض للعام صورة ومعنى على
اصله فيكون معناه بمنزلة دليل الخصوص عنده واصل الخلاف في التعليق بالشرط فان التعليق عنده لا يخرج الكلام من
ان يكون ايقاعا بل يمتنع وقوعه لمانع وهو التعليق او عدم الشرط فكذا الاستثناء وعندنا التعليق يخرج الكلام

من ان يكون ايقاعا فيمتنع ثبوت الحكم في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها كذا الاستثناء واذا قال لفلان علي الف الا مائة صار
عندنا كانه قال ابتداء لفلان علي تسعمائة كانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وصار عنده كانه قال الا مائة فانها ليست علي
فلا يلزم المائة للدليل المعارض لاول كلامه لا لانه يصير بالاستثناء كانه لم يتكلم به **قوله** وعلى هذا الاصل اعتبر صدر الكلام
في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء عاما في القليل والكثير لان الاستثناء عارضه في الكيل خاصة فبقي
ما وراءه فيما لا معارضة وقلنا هذا استثناء حال فيكون الصدر عاما في الاحوال وذلك لا يصلح الا في المقدر احتج اصحابنا رحمهم الله
بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فالخمسين تعرض للعدد المثبت بالالف لا لحكمه مع بقاء العدد لان الالف متى
نفيت الفاظه يصلح اسما لما دونها بخلاف العام كاسم المشركين اذا خص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل اسمه
ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة عنده اعتبر الشافعي رحمه الله صدر الكلام عاما في قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام الا
سواء بسواء في القليل والكثير فان معناه عنده لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا لطعام مساو فان لكم ان تبيعوهما
ومعناه الا سواء بسواء فانهما اذا صارا متساويين جاز لكم ان تبيعوا بها فثبت حرمة البيع لصدر الكلام عامة في القليل والكثير
اعني ما يدخل تحت الكيل وما لا يدخل فيه مثل الحفنة والحفنتين لان الطعام اسم جنس وقد دخله لام التعريف فاستغرق الجميع
فلما استثنى المساوي امتنع الحكم فيه بالمعارضة فبقي ما وراءه داخلا تحت الصدر ثم المراد من التساوي هو التساوي
في الكيل بالاتفاق فثبتت المعارضة في الكيل خاصة فبقي بيع الحفنة بالحفنة والحفنتين داخلا في صدر الكلام فيحرم وقلنا هذا الاستثناء
حال يعني عندنا لما كان تكلما بالباقي جعلنا هذا الاستثناء حالا لان حمل الكلام على حقيقته واجب ما امكن ولا يمكن استخراج
المساواة من الطعام فيحمل صدر الكلام على ما يجانس المستثنى منه ليتحقق الكلام بالاستثناء والمستثنى حال وهي المساواة
فيحمل الصدر على عموم الاحوال فصار كانه قيل لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة
والمساواة الا في حالة المساواة ولا تتحقق هذه الاحوال الا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل لان المراد من المساواة
هو المساواة في الكيل اذ المسوي في الطعام ليس الا الكيل بالاجماع بدليل قوله عليه السلام كيلا بكيل بدليل العرف فان
الطعام لا يباع في العادة الا كيلا وبدليل الحكم فان اتلاف ما دون الكيل في الطعام لا يوجب المثل بل يوجب القيمة
لفوات المسوي والمفاضلة والمجازفة مبنيتان على الكيل ايضا اذ المراد من المفاضلة رجحان احدهما على الاخر كيلا
ومعنى المجازفة عدم العلم بتساويهما وتفاضلهما مع احتمال المساواة والمفاضلة فثبت بما ذكرنا ان صدر الكلام لا يتناول
القليل الذي لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه الاحوال فيه فلا يصح الاستدلال به على حرمة بيع الحفنة بالحفنة او
بالحفنتين فان قيل لا نسلم ان الاحوال منحصرة على الثلثة المذكورة بل القلة من احواله كالمفاضلة والمجازفة فيكون
المعنى لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حالة المساواة
فيبقى القليل داخلا تحت الصدر قلنا انما حكمنا بانحصارها في الثلث لانه عليه السلام نهى عن بيع الطعام بالطعام والطعام
اذا ذكر مقرونا بالبيع يراد به الحنطة ودقيقها ويؤيده ما روي في رواية اخرى لا تبيعوا البر بالبر الا سواء بسواء ثم اسم البيع
لا يجري باسم الطعام او الحنطة بدون الكيل فان الاسم يتناول الحنطة الواحدة ولا يبيعها احد ولو باعها لم يجز لانها

ليست بمتقومة فعرفنا ان المراد منه ما صار متقوما ولا يعرف مالية الطعام الا بالكيل فيثبت وصف الكيل بمقتضى النص فيصير كانه
قيل لا تبيعوا الطعام المكيل بالطعام المكيل الا سواء بسواء واذا كان كذلك انحصر الاحوال فيما ذكرنا وهو معنى قوله وذلك
اى عموم الاحوال لا يصلح الا في المقدر وهو الذي يدخل تحت الكيل يوضحه انه انما يندرج في المستثنى منه ما يناسب المستثنى بوصف
خاص لا بوصف عام فانك اذا قلت ليس في الدار الا زيدا يندرج فيه انسان لا حيوان ولا شيء فههنا انما يندرج ما يناسب
المساواة في الكيل وهو المفاضلة والمجازفة لا القلة التي هي بمنزلة الحيوان والشيء في تلك الصورة وذكر شمس الائمة
رحمه الله ان قوله الا سواء بسواء استثناء لبعض الاحوال فيكون توقيتا للنهي بمنزلة الغاية ويثبت بهذا النص ان حكم الربوا الحرمة
الموقتة في المحل دون المطلقة وانما يتحقق الحرمة الموقتة في المحل الذي يقبل المساواة في الكيل فاما فيما لا يقبلها لو ثبت فانما
يثبت حرمة مطلقة وليس ذلك من حكم هذا النص فلهذا لم يثبت حكم الربوا في القليل والمطعوم الذي لا يكون مكيلا اصلا ثم الشافعي
رحمه الله احتج فيما ذهب اليه من حكم الاستثناء بان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي
اثبات فلا يستقيم ذلك الا بان يكون للاستثناء حكم على ضد موجب صدر الكلام ليعارض الاستثناء به حكم المستثنى منه ولو كان
تكلما بالباقي لما صح ذلك وبان الاستثناء لا يرفع التكلم بقدر المستثنى حقيقة لان الكلام بعد ما وجد حقيقة لا يتصور ان يجعل عنه غير
موجود حقيقة واذا بقي التكلم صيغة بقي حكمه لان بقاء الدليل يدل على بقاء المدلول فعرفنا انه لا سبيل الى القول بارتفاع
التكلم بالاستثناء المؤدي الى انكار الحقائق فيجب القول بامتناع الحكم بالمعارضة بين الاستثناء وصدر الكلام في القدر
المستثنى مع قيام التكلم وامتناع الحكم لمانع مع بقاء التكلم سائغ كالبيع بشرط الخيار والطلاق المضاف وكالعام المخصوص منه
يمتنع حكمه في القدر المخصوص لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص لا لعدم التكلم بالدليل الموجب فاما القول بعدم
التكلم مع وجوده فمما لا نظير له واحتج اصحابنا رحمهم الله بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما انه تعالى استثنى
الخمسين عن الالف في الاخبار عن لبث نوح في قومه قبل الطوفان فلو كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لما استقام
الاستثناء في الاخبار ولا اختص بالايجاب كدليل الخصوص وذلك لان صحة الخبر عما كان بناء على وجود المخبر به في الزمان
الماضي والمنع بطريق المعارضة انما يتحقق في الحال لا في زمان الماضي وكذا في الاخبار عن امر في المستقبل لا يتصور المنع
بطريق المعارضة ايضا لانه ليس بموجود فثبت ان جعله معارضا لا يستقيم في الاخبار لان التكلم بما بقي بحكمه لم يقبل الامتناع
بمانع بخلاف الانشاء لانه اثبات في الحال فاذا عارضه مانع يحتمل ان لا يثبت الا ترى انه لو ثبت حكم الالف بجملته ثم
عارضه الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته اولا فلزم الكذب في احدى الامرين اما الاول او الثاني تعالى الله
عن ذلك ولزم ايضا اطلاق اسم الالف على ما دونه واسم الالف لا ينطلق على ما دونه بوجه لان اسم العدد علم
لمدلوله اى علم جنس كاسامة للاسد ولهذا يمتنع صرفه اذا انضم اليه سبب آخر تقول ثلثة نصف ستة كذا قيل والاسم
العلم لا يطلق على غير مدلوله وكذا لو لم يكن علما لا يجوز اطلاقه على غير مدلوله بطريق الحقيقة وهو ظاهر ولا بطريق المجاز
لانسداد بابه اذ لا مناسبة بينه وبين غيره من الاعداد معنى الا نسبة عامة وهو كون كل واحد عددا والنسبة
العامة لا تصلح طريقا للمجاز ولا صورة الا من حيث الجزء والكل وهو لا يصلح طريقا له ايضا ههنا لان من شرطه

ان يكون الجزء مختصا بالكل فيصح اطلاق اسم الكل على لازمه وهو الجزء المختص به وههنا ما دون الالف مثلا كما يصلح جزء للالف يصلح
جزء للالفين وثلثة الالف وعشرة الالف وغيرها فهذه الجزئية لا تصلح طريقا للمجاز ايضا فثبت انه لا يحتمل غيره وهو معنى قوله لان الالف
متى بقيت الخ فالمصح استعماله وهنا قوله فالخمسين اي استثناء الخمسين تعرض للعدد والمثبت بالالف اي منع العدد والذي بالالف
عن الثبوت والدخول تحت الاسم فلا يثبت به الا الباقي بعد الاستثناء لا تكلما اي لانه تعرض لحكم الالف بالمعارضة مع
بقاء الالف دالا على مدلوله والحاصل ان دخول الاستثناء على الالف صارف له من مدلوله الى الباقي بعد الاستثناء
ومانع له من ان يكون دالا عليه لان مدلوله ثابت وامتنع الحكم في البعض بالمعارضة على مثال التعليق بالشرط فانه يمنع
التكلم عن انعقاده موجبا للحكم في الحال لانه معارض للحكم ومانع له من الثبوت من غير تعرض للتكلم عن الانعقاد وصار المستثنى
مع المستثنى منه كلاما واحدا دالا على الباقي كما ان لفظ تسعمائة وخمسين دال عليه وقوله بخلاف العام جواب عن قوله بمنزلة
دليل الخصوص يعني انما يعمل دليل الخصوص بطريق المعارضة صورة لانه اذا عارض العام في بعض افراده ومنع الحكم
بقي الاسم دالا على الباقي بالخلل فلم يكن التخصيص تعرضا للتكلم بلفظ العام بل يكون تعرضا للحكم مع بقاء الصيغة على حالها
فيمكن ان يجعل بطريق المعارضة وفيما نحن فيه لا ينطلق الاسم على الباقي بعد الاستثناء فيكون الاستثناء تعرضا للتكلم لا
لا محالة قوله ثم الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل وتفسيره ما ذكرنا ومنفصل وهو ما لا يصلح استخراجه من الاول لان
الصدر لم يتناوله فيجعل مبتدأ مجازا اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل اي الحقيقة وتفسيره
ما ذكرنا اي اشرنا اليه في قولنا فيكون تكلما بالباقي بعده فانه يشير الى ان الاستثناء الحقيقي ما يمكن ان يجعل تكلما
بالباقي بعد الاستثناء ومنفصل ويسمى منقطعا وهو ما لا يصلح استخراجه عن الاول اي صدر الكلام بان لا يكون المستثنى
من جنس الاول كقولك جاءني القوم الا حمارا وقيل في تعريفه هو ما دل على مخالفة بالا غير الصفة او احدى اخواتها
من غير اخراج فيجعل مبتدأ اي بمنزلة كلام مبتدأ حكمه بخلاف حكم الاول يعمل بنفسه لا تعلق له باول الكلام الا من حيث
الصورة وقوله مجازا نصب على التمييز والمراد ان اطلاق اسم الاستثناء على هذا النوع بطريق المجاز وان كان اللفظ
لا ينقاد له لان جعل مسند الى الضمير الراجع الى المنفصل اي جعل الاستثناء المنفصل مبتدأ فكان قوله مجازا تمييزا عن الجملة
اي جعل المنفصل مبتدأ من الكلام بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة فتنصرف المجازية الى كونه مبتدأ من الكلام بطريق
المجاز لا الى كونه استثناء والمراد هو الثاني دون الاول وكان ينبغي ان يقال فيجعل مبتدأ ويجعل استثناء مجازا قال
شمس الائمة رحمه الله الاستثناء حقيقة ما بيناه وهو مجاز منه فهو الاستثناء المنقطع وهو بمعنى لكن اي بمعنى العطف
قوله كما في قوله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين اي لكن رب العالمين وفي بعض النسخ قال الله تعالى
قال افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين اي كل ما عبدتموه انتم وعبدها اباؤكم
الاقدمون وهم الذين بالتوالي سالف الدهر على الكفر فاني اعاديهم واجتنب عبادتهم وتعظيمهم الا رب العالمين فاني
اعبده واعظمه والعدو يقع على الجمع لانه ضد العدو وان كان واحدا لكثير والا رب العالمين استثناء منقطع بمعنى
لكن فانه تعالى ليس منهم ويجوز ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله تعالى فقال جميع من عبدتم عدو لي الا رب العالمين

لانهم سموا الصنم بالله فاعلمهم انه قد تبرأ مما تعبدون الا الله عز وجل فانه لم يتبرأ من عبادته وهذا قول مقاتل وعلى هذا يكون
الاستثناء متصلا قوله واما بيان الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع له وهذا على اربعة اوجه منه ما هو في حكم المنطوق

به نحو قوله تعالى وورثه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة ثم تخصيص الام بالثلث دل على ان الاب يستحق
الباقي فصار بيانا لصدر الكلام لا بمحض السكوت اي البيان الذي يقع بسبب الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع للبيان
اذ الموضوع له النطق وهذا يقع بالسكوت الذي هو ضده وهو اربعة اوجه لانه اما ان يكون ثابتا ضرورة كثيرة الكلام ام
لا والاول هو الوجه الرابع والثاني اما ان يكون ضرورة دفع الغرور ام لا الاول هو الثالث والثاني اما ان يكون
في حكم المنطوق ام لا والاول هو الاول والثاني هو الثاني كذا قيل ما هو في حكم المنطوق اي النطق يدل على حكم المسكوت
عنه فكان بمنزلة المنطوق الا ترى ان ما ثبت بدلالة النص له حكم المنطوق وان كان النص ساكتا عنه صورة لدلالته
عليه معنى فكذا ههنا نحو قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام وهو قوله تعالى وورثه ابواه
اوجب الشركة مطلقة حيث اضيف الميراث اليهما من غير بيان نصيب كل واحد منهما ثم تخصيص الام بالثلث بقوله فلامه
الثلث دل على ان الاب يستحق الباقي ضرورة ثبوت الشركة في الاستحقاق فصار اي تخصيص الام بالثلث بيانا لنصيب
الاب لصدر الكلام الموجب للشركة لا بمحض السكوت اذ لو بين نصيب الام من غير اثبات الشركة لصدر الكلام لا يعرف
نصيب الاب بالسكوت بوجه فصار بدلالة صدر الكلام كانه قيل فلامه الثلث ولابيه ما بقي فحصل بالسكوت بيان المقدار

قوله ومنه ما يثبت بدلالة حال المتكلم مثل السكوت من صاحب الشرع عند امر يعاينه عن التغيير يدل على حقيته وفي
موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان مثل سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور اي ومن
بيان الضرورة ما ثبت بيانا بدلالة حال المتكلم وهو مجاز اي بدلالة حال الساكت الشاهد فكانه لما جعل سكوته
بمنزلة الكلام سمي نفسه متكلما مثل سكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول او فعل عن التغيير يدل على الحقية اي
حقية ذلك الامر مثل ما شاهد من بياعات ومعاملات كان الناس يتعاملونها فيما بينهم ومآكل ومشارب كانوا يعتقدون
مباشرتها فاقرهم عليها ولم ينكرها عليهم فدل ان جميعها مباح في الشرع اذ لا يجوز من النبي عليه السلام ان يقر الناس
على منكر محظور فان الله تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر في قوله عز ذكره يامرهم بالمعروف
وينهاهم عن المنكر فكان سكوته بيانا ان ما اقرهم عليه داخل في المعروف خارج عن المنكر ورأيت في بعض نسخ اصول الفقه
ان النبي عليه السلام اذا علم بفعل او قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على الانكار
فلا يخلو من ان يكون من الافعال او الاقوال التي سبق من النبي عليه السلام النهي عنها وتحريمها ومن المباشر الاصرار
عليها واعتقاد اباحتها او لا يكون كذلك فان كان الاول كسكوته عند روية كافر المشي الى كنيسة عن الانكار
فلا يدل على جواز ذلك الفعل ولا على كون النهي منسوخا بالاتفاق وان كان الثاني فقد اختلف فيه قال قوم
ان لم يسبقه تحريم فتقريره دل على الجواز ونفي الحرج وان سبقه تحريم فتقريره يدل على النسخ وذهبت طائفة الى
ان تقريره لا يدل على الجواز بالنسخ متمسكين بان السكوت وعدم الانكار محتمل اذ من الجائز انه عليه السلام سكت لعلمه

بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل عليه اذ ذاك حراما او سكت لانه انكر عليه مرة فلم ينجع فيه الانكار وعلم ان انكاره ثانيا لا يفيد فلم
يبالغه واقره على ما كان عليه واذا كان كذلك لا يصلح دليلا على الجواز والنسخ وجه الفرق الاول ان سكوته عليه السلام كذلك
لو لم يدل على الجواز ان لم يسبق تحريم وعلى النسخ ان سبق لزم ارتكاب محرم وهو باطل وذلك لان الفعل والقول او القول الصادر
لو لم يكن جائزا لكان التقرير عليه لسكوت عن الانكار مع القدرة عليه حراما في حق غير النبي عليه السلام فكيف في حقه مع قوله عليه السلام
الساكت عن الحق شيطان اخرس وفيه ايضا تاخير البيان عن وقت الحاجة لان السكوت عن الباطل يوهم الجواز او النسخ
وانه غير جائز بالاجماع الا عند من يجوز تكليف المحال وقولهم يحتمل انه لم يبلغه التحريم قلنا عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الاعلام والانكار
لان ذلك الفعل والقول حرام بل الاعلام بالتحريم واجب حتى لا يعود اليه ثانيا والا كان السكوت موهما عدم التحريم والنسخ وكذا
اذا بلغه التحريم ولم ينزجر بالانكار مرة مع كونه مسلما متبعا للنبي عليه السلام يجب تجديد الانكار دفعا للتوهم المذكور وهذا بخلاف
اختلاف اهل الذمة الى كنائسهم لانهم غير متبعين ولا معتقدين تحريم ذلك فلا يتوهم نسخ ذلك لسكوت النبي عليه السلام عن الانكار
عليهم قوله وفي موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان لا يخلو عن اشتباه لان ضمير يدل ان رجع الى ما رجع اليه ضمير يدل
الاول على معنى ان سكوت صاحب الشرع يدل على الحقيقة وعلى البيان في موضع الحاجة اليه لا يطابقه المثال المذكور وهو سكوت
الصحابة رض وان جعل ضميره لمطلق السكوت كما هو مراد المصنف رح يا باه العطف اذ هو معطوف على سكوت صاحب الشرع ولو قرأ
مثل بالنصب على معنى سكوت صاحب الشرع يدل على كذا مثل دلالة سكوت الصحابة رض عليه لا يستقيم ايضا لان فيه اعتبار سكوت صاحب
الشرع لسكوتهم وهو قلب الاصل ولو جعل مثل معطوفا على المثل الاول بغير واو وهو جائز عند بعض النحاة لا يستقام والكلام فيه
تمحل وصار موافقا لعبارة الامام شمس الائمة رح حيث قال هذا اما النوع الثاني فنحو سكوت صاحب الشرع الى ان قال وكذلك
سكوت الصحابة المغرور من لطوءا امراة معتمدا على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق فولده هذا حر بالقيمة لان امة
ابقت فاتت لبعض القبائل وانتمت الى بعض قبائل العرب فتزوجها رجل من بني ادم عذرة فولدت اولادها ثم جاء مولاها فرفع
ذلك الى عمر رض فقضى بها لمولاها وقضى على ابي الاولاد ان يفدي اولاده وكان ذلك بحضر من الصحابة فحل محل الاجماع منهم
انهم حكموا برد الجارية على مولاها وبكون الولد حرا بالقيمة وبوجوب العقر وسكتوا من بيان قيمة منفعة بدن ولد المغرور وجوبها
للمستحق على المغرور فيكون سكوتهم دليلا على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد عن العقد وعن شبهة العقد بدلالة حالهم لان
المستحق جاء طالبا حكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له وكانت هذه الحادثة اولى حادثة وقعت بعد رسول الله صلى الله
عليه وسلم مما لم يسمعوا فيه نصا وكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال والسكوت بعد وجوب البيان دليل النفي كذا قال شمس الائمة رح
ولا يقال انما سكتوا عن بيان قيمة المنفعة لان الولد كان صغيرا لم يكن له منفعة لانا نقول قد ثبت في الروايات كلها انهم
قد سكتوا عن تقويم منافعه فدل ان المنافع كانت موجودة وان الولد كان كبيرا قوله ومنه ما ثبت ضرورة دفع الغرور
مثل سكوت الشفيع وسكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشتري اي من بيان الضرورة ما ثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس
مثل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل ردا للشفعة لدفع الغرور عن المشتري فانه يحتاج الى التصرف
في المشترى فاذا لم يجعل سكوت الشفيع اسقاطا للشفعة فاما ان يمتنع المشتري من التصرف او ينقض الشفيع عليه تصرفه فلدفع

الضرر والغرور فجعل ذلك السكوت كالتنصيص منه على اسقاط الشفعة وان كان السكوت غير موضوع للبيان وسكوت المولى حين يرى
عبده يبيع ويشتري اي المولى اذا راى عبده يبيع ويشتري فسكت عن النهي كان سكوته اذنا له في التجارة وقال الشافعي لا يكون
اذنا لان سكوته عن النهي محتمل قد يكون للرضا بتصرفه وقد يكون لفرط الغيظ وقلة الالتفات الى تصرفه لعلمه انه محجور من ذلك
شرعا والمحتمل لا يكون حجة ونحن نقول لو لم يكن سكوت المولى اذنا له في التجارة ادى الى الضرر والغرور ودفعهما واجب
لقوله عليه السلام لا ضرر ولا اضرار في الاسلام وقوله عليه السلام من غشنا فليس منا وذلك لان الناس يعاملون العبيد
ولا يمتنعون من ذلك عند حضور المولى اذا كان ساكتا فاذا لحقه ديون ثم قال المولى كان عبدي محجورا عليه
تتاخر الديون الى وقت عتقه ولا يدرى متى يعتق وهل يعتق او لا يعتق فكان التواء حقهم ويلحقهم فيه من الضرر ما لا
يخفى ويصير المولى ضارا لهم فلدفع الضرر والغرور جعلنا سكوته بمنزلة الاذن في التجارة والسكوت محتمل كما قال
الشافعي رضي الله تعالى عنه ولكن دليل العرف يرجح جانب الرضا فالعادة ان من لا يرضى بتصرف عبده
ان يظهر النهي اذا راه يتصرف ويؤدبه على ذلك وانما يستحق عليه ذلك شرعا لدفع الضرر والغرور فلهذا الدليل
رجحنا جانب الرضا لدفع الضرر عن المشتري او البائع **قوله** ومنه ما يثبت بضرورة الكلام مثل قول علمائنا
رحمهم الله تعالى فيمن قال لفلان علي مائة ودرهم او مائة وقفيز حنطة ان العطف جعل بيانا للاول وقال
الشافعي رضي الله تعالى عنه قوله في بيان المائة كما اذا قال له علي مائة وثوب وقلنا ان حذف المعطوف
عليه متعارف ضرورة كثرة العدد وطول الكلام وذلك فيما يثبت وجوبه في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون
دون الثياب فانها لا تثبت في الذمة الا بطريق خاص وهو السلم اي ضرورة طول الكلام او كثرة الكلام مثل
قول علمائنا رحمهم الله وليس الخلاف في هذا الاصل فان الشافعي رضي الله تعالى عنه يوافقنا في ان السكوت
يجعل بيانا لضرورة الكلام كما في عطف الجملة الناقصة على الكاملة وكما في عطف عدد المفسر على المبهم انما الخلاف
في هذه المسئلة فعندنا هي مبنية على هذا الاصل وعنده ليست بمبنية عليه وجه قوله وهو القياس انه ابهم الاقرار بالمائة
وقوله ودرهم ليس بتفسير له لانه عطف عليه بحرف الواو والعطف لم يوضع للتفسير لغة الا ترى ان من شرط صحة العطف
المغايرة حتى لم يجز عطف الشيء على نفسه ومن شرط صحة التفسير ان يكون عين المفسر فان الدراهم في قوله عشرة دراهم
عين العشرة لا غيرها فكيف يصلح العطف مفسرا واذا لم يصلح مفسرا بقيت المائة مجملة فيكون القول قوله في بيانها كما
في قوله مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد بخلاف قوله علي مائة وثلثة دراهم لانه عطف احد المبهمين على الآخر
ثم فسرهما بالدراهم فينصرف التفسير اليهما لحاجة كل واحد منهما الى التفسير كما لو قال مائة وثلثة اثواب وجه قولنا
وهو الاستحسان ان قوله ودرهم ونحوه جعل بيانا عادة لان حذف تفسير المعطوف عليه وتمييزه في العدد
متعارف اذا كان في المعطوف دليل عليه ضرورة طول الكلام يقال بعت هذا منك بمائة وعشرة دراهم
وبمائة وعشرين درهما وبمائة ودرهم وبمائة ودرهمين ويراد بالجميع الدراهم من غير فرق بين هذه الصور
فلما صلح عطف الدراهم على المائة في البيع مفسرا لها باعتبار العرف كذلك يصلح عطفه مفسرا لها في الاقرار ايضا

كما صلح عطف العدد والمفسر لذلك بخلاف عطف ما ليس بمقدر مثل الثوب والشاة على العبد عليهما حيث لم يجعل مفسرا لهما لان الوجوب
للحذف كثرة الاستعمال التي هي من اسباب التخفيف وهي انما تتحقق في المقدر الذي ثبت دينا في الذمة حالا او مؤجلا
كالمكيلات والموزونات لانه لما ثبت دينا في الذمة مطلقا كثر العقود والبياعات به فاما غير المقدر فلم يوجد فيه كثرة
الاستعمال لانه لما لم يجب دينا في الذمة الا في عقد خاص وهو السلم او فيما هو في معناه وهو البيع بالثياب الموصوفة
مؤجلا لم يقع العقود والمعاملات به وبكثرة الوجوب في الذمة والمعاملات جاز الحذف وصار العطف مفسرا فاذا
لم يوجد لبقيت المائة مجملة فرجع في تفسيرها اليه قوله واما بيان التبديل والنسخ فنقول النسخ في حق صاحب الشرع
بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر فكان تبديلا في حقنا
بيانا محضا في حق صاحب الشرع وهو كالقتل فانه بيان محض للاجل في حق صاحب الشرع وتغيير وتبديل في حق القاتل وقيل معنى النسخ
لغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته ورفعته ونسخت الريح الآثار اذا محتها ونسخ الشيب الشباب اي اعدمه وقيل
معناه النقل وهو تحويل الشيء من مكان الى مكان او حالة الى حالة مع بقائه في نفسه يقال نسخت النحل العسل اذا نقلته من خلية الى
اخرى ومنه تناسخ المواريث لانتقالها من قوم الى قوم والاولى في الشرع ان يكون بمعنى الازالة لان نقل الحكم الذي هو منسوخ
الى ناسخه لا يتصور واما الازالة وهي الابطال والاعدام فمتصورة ثم قيل هو في الشريعة عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل
شرعي متاخر فقيد بالشرعي احترازا عن العقلي لان رفع الاحكام العقلية الثابتة قبل ورود الشرع التي يعبر عنها
بالمباح بحكم الاصل بدليل شرعي متاخر لا يسمى نسخا بالاجماع وقيد بدليل شرعي احترازا عن الرفع بالموت وبقوله متاخر احترازا
عن التقييد بالغاية والاستثناء ونحوهما فان ذلك لا يسمى نسخا وقيل هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في
تقديرنا دوامه استمراره لولاه بطريق التراخي ويخرج عنه الموقت لانه ليس في وهمنا استمراره والتخصيص على قول من جوزه
متراخيا لانه غير مراد من الاصل لانه انتهاء بعد الثبوت اليه اشير في الميزان وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لانتهاء
الحكم الاول ليس فيه معنى الرفع لانه كان معلوما عند الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة الى
علمه تعالى مبينا للمدة لا رافعا الا انه اطلقه اي لم يبين توقيت الحكم المنسوخ من شرعه فكان ظاهره البقاء في حق البشر
لان اطلاق الامر بالشيء يوهم البقاء وذلك على التابيد من غير ان يقطع القول به في زمن الوحي فكان النسخ تبديلا بالنسبة
الى ظاهر الاستمرار الذي في حق العباد وبيانا محضا لمدة الحكم في حق صاحب الشرع قال صاحب الميزان هذا غير
مستقيم لانه يؤدي الى القول بتعدد الحقوق والحق واحد في الشرعيات والعقليات واجيب عنه بان الحق واحد
بالنسبة الى صاحب الشرع واما بالنسبة الى العباد فمتعدد حتى وجب على كل مجتهد العمل باجتهاده ولا يجوز له تقليد
غيره وههنا الحق بالنسبة الى صاحب الشرع واحد وهو كونه بيانا لا رافعا وابطالا وهو اي النسخ في انه بيان في
حق صاحب الشرع ابطال في حق العباد كالقتل فانه بيان محض للاجل المعلوم في حق صاحب الشرع لان المقتول
ميت باجله بلا شبهة عندنا اذ لا اجل له سواه كما نص الله تعالى بقوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة
ولا يستقدمون والموت الذي حصل فيه بخلق الله تعالى كما حصل في الميت حتف انفه لا بفعل القاتل على ما عرف في حق

القاتل تبديل وتغيير الى ابطال وقطع للحيوة بالموت لانه هو الباشر لسبب الموت حتى استوجب عليه القصاص ان كان عمدا والدية على عاقلته ان كان خطاء ثم انه جائز عقلا وواقع شرعا خلافا لليهود لعنهم الله فان نكاح الاخوات كان مشروعا في شريعة ادم عليه السلام وبه حصل التناسل وقد ورد في التورية ان الله امره بتزويج بناته من بنيه وكذا الاستمتاع بالجزء كان حلالا لادم عليه السلام فان زوجته حواء كانت مخلوقة من ضلعه ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرائع وكذا الجمع بين الاختين كان مشروعا في شريعة يعقوب عليه السلام ثم انتسخ ثم انتسخ تلك الاباحة في التورية والعمل يوم السبت كان مباحا قبل شريعة موسى عليه السلام ثم انتسخ بشريعة موسے عليه السلام وترك الختان كان جائزا في شريعة ابراهيم عليه السلام ثم انتسخ بالوجوب في شريعة موسے عليه السلام فعرفنا انه لاوجه الى الانكار وقد بينا المسئلة بتمامها في الكتاب قوله ومحل النسخ حكم يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم ولم يلتحق به ماينا في النسخ من توقيت او تابيد ثبت نصا كما في قوله تعالى خالدين فيها ابدا او دلالة كسائر الشرائع التي قبض عليها رسول الله عليه السلام لما ثبت ان النسخ بيان مدة الحكم في الحقيقة وان كان رفعا في الظاهر لابد من ان يكون محله حكما يحتمل ان يكون موقتا الى غاية وان لايكون كذلك ليكون النسخ بيانا لمدة حكم وذلك المعنيين احدهما ان يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم اي يحتمل ان يكون مشروعا وان لايكون مشروعا اذ لو لم يكن يحتمل ان يكون مشروعا كالكفر لاستمر عدم شرعيته والنسخ لايجري في معدوم ولو لم يحتمل ان لايكون مشروعا كالايمان بالله وصفاته لاستمر شرعيته ضرورة فلا تجري فيه النسخ لان النسخ توقيت ودفع وذلك مناف لما لزم لاستمرار وجوده فثبت ان محل النسخ جائزات العقول لا واجباتها والثاني ان لايكون ملحقا به ماينا في النسخ والتبديل يعني لم يلتحق به بعد الكان في نفسه محتملا للوجود والعدم ماتمنع لحوق النسخ الذي هو بيان مدة الشرعية وذلك ثلثة اوجه توقيت نصا او تابيد صريحا او تابيد دلالة اما الاول فمثل ان يقول الشارع اذنت لكم ان تفعلوا كذا الى سنة او قال حللت هذا الشيء الى عشر سنين او مائة سنة فان النسخ عنه قبل مضے تلك المدة لايجوز لانه من البداء والغلط والنسخ المودي اليه باطل قال القاضے الامام ابوزيد رحمه الله وليس لهذا القسم مثال من المنصوصات شرعا وذكر في بعض الشروح ان مثاله قوله تعالى تزرعون سبع سنين دابا وقوله جل ذكره تمتعوا في داركم ثلثة ايام وليس بسديد لان ذلك ليس من الاحكام الشرعية وكلامنا فيها واما الثاني فمثل قوله تعالى خالدين فيها ابدا وصف اهل الجنة بالاقامة وهي يقبل الزوال فلما اقترن بها الابد صار بحال لاتقبل الزوال ولايجري في هذا القسم النسخ ايضا لان بيان التوقيت بالنسخ بعد التنصيص على التابيد لايكون الاعلى وجه البداء وظهور الغلط والله تعالى متعال عنه ولا تقال هذا المثال من الاخبار لامن الاحكام وامتناع النسخ فيه لكونه خبرا لاللتابيد لانا نقول المقصود ايراد المثال للتابيد نصا ولم يوجد في الاحكام تابيد صريح وقد حصل المقصود بايراده فلذلك اورده ههنا على انه يتعلق به وجوب اعتقاد تابيد اهل الجنة والنار فيها وهو من الاحكام فيصح ايراده مثالا من هذا الوجه واما الثالث فمثل الشرائع التي قبض عليها الرسول صلى الله عليه وسلم فانها مؤبدة لايحتمل النسخ لانه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين ولا نبي بعده ولانسخ الا بوحي على لسان نبي فلا يبقى احتمال النسخ بعد هذه الدلالة ونظيره ثبوت تابيد الجنة والنار دلالة لان اهلها لما كانوا مؤبدين فيها كانتا مؤبدتين ضرورة واعلم ان الاصوليين اختلفوا في هذا الفصل فذهب الجمهور منهم الى جواز نسخ ما لحقه تابيد او توقيت من الامر والنهي وهو مذهب عامة من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو اختيار صدر الاسلام ابي اليسر وذهب ابو بكر الجصاص من الشيخ ابومنصور والقاضے الامام ابوزيد و الشيخان وجماعة من اصحابنا رحمهم الله الى انه لايجوز ولاخلاف ان مثل قوله الصوم واجب مستمرا ابدا لايقبل النسخ لتاديته النسخ فيه

الى الكذب او التناقض تمسك الفريق الاول بان الخطاب اذا كان بلفظ التابيد فغايته ان يكون دالا على ثبوت الحكم في الازمان لعمومه ولا يمنع
ان يكون المخاطب مع ذلك مريدا للثبوت في بعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة لجميع الاشخاص واذا لم يمتنع ذلك لم يمتنع
ورود الناسخ المعرف لمراد المخاطب ولذلك لو فرضنا ذلك لم يلزم عنه محال ويبينه ان لفظ التابيد قد يراد به المبالغة في العرف لا الدوام
كقول القائل لازم فلانا ابدا واجتنب فلانا ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا فجاز ان يكون ذلك في استعمال الشرع وتبين بلحوق الناسخ ان المراد
به المبالغة لا الدوام وتمسك الفريق الثاني بان نسخ الخطاب المفيد بالتابيد والتوقيت يؤدي الى التناقض او البداء لان معنى التابيد
انه دائم والنسخ يقطع الدوام فيكون دائما وغير دائم وصاحب الشرع منزه عن ذلك فلا يجوز القول بنسخه كما لو قيل الصوم دائم مستمر ابدا
والدليل عليه ان التابيد يفيد الدوام والاستمرار قطعا في الخبر كما في تابيد اهل الجنة والنار حتى ان من قال بجواز فناء الجنة والنار
واهليهما وحمل قوله تعالى خالدين فيها ابدا على المبالغة نسب الى الزيغ والضلال فكذا في الاحكام اذ لا فرق في دلالة اللفظ لغة
على الدوام في الصورتين وقولهم لا يمتنع ان يكون المخاطب مريدا لبعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة غير صحيح لان ذلك
انما يصح اذا اتصل بالكلام قرينة لفظية او غير لفظية تدل على المراد من غير تراخ عنه فاما اذا خلا الكلام عن مثل هذه القرينة
كان دالا على معناه الحقيقي قطعا لما مر فكان ورود النسخ عليه في باب البداء ضرورة فلا يجوز وليس هذا كجريان النسخ في اللفظ المتناول
للاعيان لان النسخ لا يؤدي فيه الى انه اريد به البعض بقرينة متاخرة بل الحكم ثبت في حق الكل ثم انقطع في حق البعض بالناسخ فكان
هذا البعض بمنزلة ما لو ثبت الحكم في حقه بنص خاص ثم انقطع بناسخ قوله والشرط التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من
الفعل خلافا للمعتزلة ولا خلاف بين الجمهور ان القياس لا يصلح ناسخا اعلم ان للنسخ شروطا بعضها متفق عليه مثل كون الناسخ
والمنسوخ حكمين شرعيين فان الموت والعجز يزيلان التعبد الشرعي ولا يسميان نسخا وكذا ازالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا يسمى
نسخا ومثل كون الناسخ منفصلا عن المنسوخ متاخرا عنه فان الاستثناء والغاية لا يسميان نسخا ومثل التمكن من الاعتقاد فانه شرط
بالاجماع وغيرها وبعضها مختلف فيه مثل ان كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد واشتراط البدل للمنسوخ واشتراط كونه اخف من
المنسوخ او مثله فانها شرط لصحة النسخ عند قوم على ما عرف ومن الشروط المختلف فيها التمكن من الفعل والمراد به ان يمضي بعد ما وصل الامر
الى المكلف زمان يسع الفعل المامور به فعند اكثر الفقهاء وعامة اصحاب الحديث هو ليس بشرط لصحته وعند جماهير المعتزلة هو
شرط واليه ذهب بعض اصحابنا مثل ابي بكر الجصاص والشيخ ابي منصور والقاضي الامام ابي زيد وبعض اصحاب الشافعي كالصيرفي
وبعض اصحاب احمد بن حنبل وصورة المسئلة على وجهين احدهما ان يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب
كما اذا قيل في رمضان حجوا في هذه السنة ثم قيل في اخره لا تحجوا او قيل صوموا غدا ثم قيل قبل الفجر لا تصوموا والثاني ان
يرد بعد دخول وقته قبل انقضاء زمان يسع الواجب كما اذا قيل لانسان اذبح ولدك فبادر الى سببه فقبل اتمام الكل قيل له لا تذبح
او شرع في الصوم في قوله صم غدا فقبل انقضاء اليوم لا تصم كذا في الميزان وغيره وتمسك من شرط التمكن من الفعل بان الفعل بالبدن
هو المقصود من شرع الاحكام لان الابتداء يتحقق به الا ترى ان الامر والنهي يدلان بصيغتهما على وجوب نفس الفعل والامتناع عنه
لدلالتهما على المصدر لا على العزم والفعل والمنع عنه ولما كان نفس الفعل هو المقصود شرع الحكم كان النسخ قبل الفعل او قبل التمكن
منه مؤديا الى اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في زمان واحد لان الشارع اذا امر بشيء وفي وقت دل على حسن ذلك وفي ذلك

الوقت دل على قبحه في ذلك الوقت لكون الحسن والقبح من ضرورات الامر والنهي واجتماعهما بشيء واحد في وقت واحد محال فكان القول
بجواز النسخ الذي يؤدي اليه فاسدا وكان هذا النسخ من باب البداء والغلط لانه انما ينهى عما امر بفعله اذا ظهر له من حال المامور به ما لم
يكن معلوما له حين امر به والبداء على الله تعالى لا يجوز وعامة العلماء وتمسكوا بما روي ان النبي عليه السلام امر بخمسين صلاة ليلة المعراج
ثم نسخ ما زاد على الخمسين وكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليه فدل ذلك على الجواز فان قيل هذا
حديث غير ثابت والمعتزلة ينكرون المعراج اصلا ومن اقرب منهم ومن غيرهم يقولون لم يرو في حديث المعراج ذكر نسخ
خمسين صلوة بخمس صلوات وذلك شيء زاده القصاص فيه كما زادوا غيره والدليل عليه انه لا بد فيه من التمكن من الاعتقاد فكان الامر
بخمسين صلوة على ما زعمتم للامة لا للنبي خاصة ولم يوجد التمكن من الاعتقاد للامة لانه لا يتصور قبل العلم قلنا الحديث ثابت مشهور
تلقته الامة بالقبول وهو في معنى التواتر فلا وجه الى انكاره واهل النقل ونافدو الحديث كما رووا اصل المعراج رووا فرض خمسين صلوة
ونسخها بخمس وذلك مذكور في الصحيحين وغيرهما من كتب الاحاديث فوجب قبوله كما وجب قبول اصل المعراج ولم يجز القول بكونه من
زيادات القصاص وقولهم لم يوجد التمكن من الاعتقاد فاسد لان رسول الله عليه السلام هو الاصل في هذه الامة وقد وجد منه عقد القلب
على ذلك فيجوز اصل النسخ فان الدليل الدال على جواز النسخ دل ذلك على جوازه قبل وقت الفعل اذ لا فرق بين ان ينسخ قبل وقت الفعل
او بعد وقته لانه يجوز ان يكون المراد بالامر اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل اذا حضر وقته ويكون الابتلاء بهذا القدر وهذا الابتلاء
صحيح لان الايمان راس الطاعات فيجوز ان يبتلي الله تعالى عبادة بقبول هذه العبادة ايمانا ولا يلزم منه البداء الا يرى ان الواحد
منا قد يامر عبده بشيء ومقصوده من ذلك ان يظهر عند الناس حسن طاعته وانقياده له ثم ينهاه عن ذلك بعد حصول هذا المقصود
قبل ان يتمكن من مباشرة الفعل ولا يجعل ذلك البداء وان كان الامر ممن يجوز عليه البداء فلان لا يجعل المنسخ قبل التمكن من الفعل بعد
عزم القلب واعتقاد الحقية موهما للبداء في حق من لا يجوز عليه البداء اولى والحاصل ان حكم النسخ عندهم بيان مدة العمل بالبدن
لانه هو المقصود بالتكليف لحصول الابتلاء به وعندنا حكمه بيان مدة عمل القلب والبدن تارة وبيان عمل القلب وهو العقد بانفراده
اخرى لان الابتلاء كما يحصل بالفعل يحصل بالعقد ايضا لانه عمل القلب بخلاف هوى النفس كالعمل بالجوارح ولما فرغ الشيخ من بيان
الشرط شرع في تفصيل الناسخ اعني الدليل الذي يثبت به النسخ بقوله ولا خلاف بين الجمهور اي جل الناس ومعظمهم ان القياس
لا يصلح ناسخا القياس المظنون لا يكون ناسخا لشيء عند الجمهور جليا كان او خفيا ونقل عن ابن العباس بن شريح من اصحاب الشافعي
ان النسخ يجوز به لان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا وكان ابو القاسم الانماطي من اصحابه لا يجوز ذلك
بقياس الشبه فيجوز بقياس مستخرج من الاصول وكان يقول كل قياس هو مستخرج من القران يجوز نسخ الكتاب به وكل قياس
هو مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة فثبوت الحكم بمثل هذا القياس
يكون محالا به على الكتاب والسنة اذ القياس كتفسير لمحال النص تمسك الجمهور باتفاق الصحابة رضي الله عنهم فانهم كانوا مجمعين على ترك
الراي بالكتاب والسنة وان كانت السنة من الاحاد حتى قال عمر رضي الله عنه في حديث الجنين كدنا ان نقضي فيه برائينا وفيه
سنة عن رسول الله عليه السلام وقال علي رضي الله عنه ولو كان الدين بالراي لكان باطن الخف بالمسح اولى من ظاهره ولكني رايت
رسول الله عليه السلام يمسح على ظاهر الخف دون باطنه وبان ما تقدم على القياس المظنون الذي ينسخ به ان كان قطعيا لا يجوز

نسخه به لانعقاد الاجماع على وجوب تقديم القاطع على غيره وترك الاضعف بالاقوى وان كان ظنيا فلا نسخ ايضا لان العمل بالمظنون المتقدم انما يثبت مشروطا برجحانه على ما يعارضه وبيانا فيه اذ لو ترجح عليه قياس آخر بطل شرط العمل به وخرج عن كونه مقتضيا للحكم متعينا من القياس الراجح ان حكم المظنون المتقدم لم يكن ثابتا واذ لا ثبوت له فلا رفع ولا نسخ واما اعتبار النسخ بالتخصيص فمنقوض بدليل العقل والاجماع وخبر الواحد فان التخصيص بها جائز دون النسخ فكيف يتساويان والتخصيص بيان والنسخ رفع وابطال وما ذكره الانماطي ضعيف ايضا فان الوصف الذي به يرد الفرع الى الاصل المنصوص عليه في الكتاب والسنة غير مقطوع بانه هو المعنى في الحكم الثابت بالنص حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان منصوصا عليه جاز النسخ به ايضا كالنص ولما لا يصلح ناسخا لا يصلح منسوخا الا اذا كان قطعيا فانه جاز ان يكون منسوخا كذا في بعض الشروح عن العامة خلافا للحنابلة وعبد الجبار من المعتزلة لان ما بعد القياس قطعيا كان او ظنيا يبين زوال شرط العمل بالقياس المظنون وهو رجحانه ان رجحان القاطع والظني المتاخر عنه عليه والا ما صلح لنسخ المتقدم واذا زال شرط العمل به فلا حكم له فلا رفع ولا نسخ قوله وكذا الاجماع عند اكثرهم لان الاجماع عبارة عن الاجتماع الآراء ولا مدخل للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء عند الله تعالى اي وكالقياس الاجماع عند اكثرهم الاجماع يجوز ان يكون ناسخا الكتاب والسنة والاجماع عند بعض مشايخنا منهم عيسى بن ابان واليه ذهب بعض المعتزلة متمسكين بما روي ان عثمان رضي الله عنه حجب الام عن الثلث الى السدس باخوين فقال له ابن عباس كيف تحجبها باخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا باخوة فقال حجبها قومك يا غلام فدل على جواز النسخ بالاجماع وبان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رضي الله عنه وبان الاجماع حجة من حجج الشرع موجبة للعلم كالكتاب والسنة فيجوز ان يثبت النسخ به كالنصوص لا ترى انه اقوى من الخبر المشهور والنسخ بالخبر المشهور جائز حيث جاز به الزيادة على الكتاب التي هي نسخ فبالاجماع اولى وعند جمهور العلماء لا يجوز النسخ به لانه عبارة عن اجتماع الآراء في شيء ولا مجال للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في شيء عند الله تعالى ثم اوان النسخ حال حيوة الرسول لاتفاقنا على ان لا نسخ بعده وفي حال حيوته ما كان ينعقد الاجماع بدون رأيه وكان الرجوع اليه موجبا فرضا واذا وجد البيان منه فالموجب للعلم قطعا هو البيان المسموع منه وانما يكون الاجماع موجبا للعلم بعده ولا نسخ بعده فعرفنا ان النسخ بدليل الاجماع لا يجوز كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ولان الاجماع لا ينعقد البتة خلافا للكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ولو وجد الاجماع مخالفا لهما لكان ذلك بناء على نص آخر ثبت عندهم انه ناسخ للكتاب والسنة ولا يصلح ان يصير منسوخا بهما ايضا لعدم تصور حدوث كتاب او سنة بعد وفات النبي عليه السلام وكذا لا يصلح ناسخا للاجماع ولا منسوخا به لانه الاجماع الثاني ان دل على بطلان الاول لم يجز ذلك في الاجماع لا يكون باطلا وان دل على انه كان صحيحا لكن الاجماع الثاني حرم العمل به من بعد لم يجز ذلك الا بدليل شرعي متجدد وقع لاجله الاجماع من كتاب او سنة والدليل كان موجودا اخفي عليهم من قبل ثم ظهر لهم وكل ذلك باطل لاستحالة حدوث كتاب او سنة بعد وفاته عليه السلام ولعدم جواز خفاء الدليل الذي يدل على الحق عند الاجماع الاول على الكل لاستلزامه اجماعهم على الخطاء وكذا لا يصلح ناسخا للقياس ولا منسوخا به لما مر واما تمسكهم بقصة عثمان رضي الله عنه فضعيف لانها انما تدل على النسخ بالاجماع اذا ثبت كون المفهوم حجة قطعا حتى يكون معنى الآية

من حيث المفهوم فان لم يكن له اخوة فلا يكون الا للام السدس بل الثلث واذا ثبت ايضا ان لفظ الاخوة لا ينطلق على
الاخوين قطعا ولم يثبت واحد منهما كذلك فلا يلزم النسخ على انه لا يلزم النسخ بالاجماع على تقدير ثبوتهما لامكان تقدير النص
الدال على الحجب اذ لو لم يقدر بذلك كان الاجماع على الحجب خطاء وحينئذ يكون الناسخ هو النص دون الاجماع وكذا تمسكهم بسقوط
نصيب المؤلفة قلوبهم لان ذلك لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء موجبه على عرف **قوله** وانما يجوز النسخ بالكتاب

والسنة ويجوز نسخ احدهما بالاخر عندنا وقال الشافعي رحمه الله عليه لا يجوز لانه يكون مدرجة الى الطعن وانا نقول النسخ بيان

مدة الحكم وجائز للرسول عليه السلام بيان حكم الكتاب فقد بعث مبينا وجائز ان يتولى الله تعالى بيان ما اجرى على لسان
رسول الله عليه السلام ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا يعني لما ثبت ان القياس لا يصلح ناسخا ولا منسوخا وكذا الاجماع لم يجز
ما يصلح لذلك الا الكتاب والسنة لانحصار دلائل الشرع على هذه الاربعة فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة اذا كانت الثانية
مثل الاولى او فوقها في القوة بلا خلاف ويجوز نسخ احدهما بالاخر اي نسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة عندنا وهو مذهب
جمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعي رحمه الله وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب
بالسنة قولا واحدا وهو مذهب اكثر اهل الحديث وله في نسخ السنة بالكتاب قولان الاظهر من مذهبه انه لا يجوز والاخر انه يجوز وهو
الاولى بالحق كذا ذكره السمعاني من اصحاب الشافعي في القواطع واليه مال كثير ممن انكر جواز نسخ الكتاب بالسنة استدلوا في عدم
جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها فانه يدل على ان الاية لا تنسخ الا باية لان الله تعالى
قال نات بخير منها او مثلها وهو يدل على ان البدل خير او مثل على انه من جنس المبدل لان قول القائل لا اخذ منك درهما الا اتيك
بخير منه يفيد انه ياتي بدرهم خير من الدرهم الماخوذ والسنة ليست خيرا من الكتاب ولا مثلا له ولا من جنسه بلا شك لان الكتاب كلام الله
تعالى وهو معجز والسنة كلام الرسول وهو غير معجز فلا يجوز نسخه بها ولانه تعالى قال نات بخير منها وهو يدل على ان الاتي بالخير والمثل
هو الله جل ذكره وذلك بان يكون الناسخ من الكتاب ايضا وبقوله تعالى ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى
الي اخبر ان الرسول ليس له ولاية التبديل وانه متبع لما اوحي اليه لا مبدل له والتبديل يطلق تارة على تبديل اللفظ وتبديل الحكم فيقتضي
الاخبار جميعا ان لا يكون له ولاية تبديل الحكم كما لا يكون له ولاية تبديل اللفظ وفي عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله لتبين للناس
ما نزل اليهم جعل قول الرسول مبينا للمنزل فلو نسخت السنة به اخرجت عن كونها بيانا لانعدامها وبقوله عز اسمه ونزلنا عليك الكتاب تبيانا
لكل شيء والسنة شيء فيكون الكتاب بيانا لحكمها لا رافعا لها وذلك في ان يكون مؤيدا ان كان موافقا ومبينا للغلط فيها ان كان
مخالفا وبما اشار الشيخ رحمه الله في الكتاب وهو يشتمل الوجهين وبيانه في ان القول بعدم جواز نسخ احدهما بالاخر صيانة الرسول
عن شبهة الطعن لانه لو نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن هو اول قائل واول عامل بخلاف ما يزعم انه انزل اليه فكيف يعتمد
على قوله ولو نسخت سنته بالكتاب يقول الطاعن قد كذبه ربه فيما قال فكيف تصدقه فهو معنى قوله انه اي نسخ احدهما بالاخر
يكون مدرجة اي طريقا ووسيلة الى الطعن واذا كان كذلك كان حمل كل واحد منهم معينا ومؤيدا للاخر اولى من حمله رافعا
وسدا لهذا الباب الطعن لعلمنا انه مصون عما يوهم الطعن واحتج الجمهور بان النبي عليه السلام كان يتوجه الى الكعبة في
الصلوة حين كان بمكة ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس في الصلوة ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه

الى الكعبة فلما كان التوجه الى الكعبة حين كان بمكة ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة موجبة للتوجه الى بيت المقدس وانه ثابت بالسنة بلا شبهة
لانه لا يتلى فى القرآن فيكون فيه دليل جواز نسخ الكتاب بالسنة فان لم يثبت ذلك فلا شك فى ان التوجه الى بيت المقدس
الثابت بالسنة قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فيكون دليلا على جواز نسخ السنة بالكتاب وبما ذكر
فى الكتاب وهو ان نسخ احدهما بالآخر لم يمتنع عقلا ولم يرد منع منه سمعا فوجب القول بالجواز وذلك لان النسخ فى الحقيقة بيان
مدة الحكم كما بينا فاذا ثبت حكم الكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله عليه الصلوة والسلام مدة بقائه بوحى غير متلو كما لم يمتنع ان يبينها بوحى
متلو وكما لم يمتنع ان يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة حكم المطلق بعبارته الا ترى ان النسخ اسقاط الحكم فى بعض
الازمان الداخلة تحت العموم كما ان التخصيص اسقاط الحكم فى بعض الاعيان الداخلة تحت العموم فاذا لم يمتنع تخصيص الكتاب بالسنة
المتواترة لم يمتنع نسخه بها ايضا واذا ثبت حكم بالسنة لم يمتنع ايضا ان يتولى الله تعالى بيان نسخه لعلمه بتبديل المصلحة كما لم يمتنع ان
يبينها الرسول بنفسه لان الحكم الثابت على لسان الرسول بعبارته هو حكم ثابت من الله تعالى بدليل مقطوع به فثبت ان ذلك
ليس بممتنع عقلا ولم يرد السمع بعدم جوازه ايضا لان ما تلوا من الآيات لا يدل على عدم جوازه فثبت انه جائز وقولهم هذا مدرج
الى الطعن فاسد لان النسخ لو امتنع بمثل هذا الطعن لم يجز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ايضا لان الطاعن يقول انه
يناقض فى كلامه وينقل عن الله تعالى كلاما متناقضا فكيف يعتمد عليه ثم لم يندفع نسخ الكتاب والسنة بالسنة بهذا الطعن فكذا
ما نحن فيه وهذا لانه علم بالمعجزات الدالة على الصدق رسالته وانه مبلغ وان الجميع من عند الله تعالى فلم يبق للطعن مجال
واما تمسكهم بالآيات ففاسد لان المراد بالخيرية وهو الخيرية فيما يرجع الى مرافق العباد ومصالحهم وكذا المماثلة لا الخيرية والمماثلة
فى النظم وقد يكون حكم السنة الناسخة خيرا مثلا لحكم الآية المنسوخة فى المصلحة والثواب ونحوهما ولهذا نسخ الكتاب بالسنة ليس
تبديل عنده بنفسه بل بوحى من الله تعالى الا انه غير متلو وكذا المراد من قوله لتبين لتبليغ ولو كان المراد حقيقة فالنسخ بيان ايضا
ثم مثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات المسالمة التى هى اكثر من مائة آية بآيات القتال ونسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة الثابت
بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين بوجوب ثباته للاثنين بقوله عز اسمه الآن خفف الله عنكم وعلم
ان فيكم ضعفا الآية ومثال نسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام انى كنت نهيتكم عن ثلاث عن زيارة القبور فزوروها فقد اذن
لمحمد فى زيارة قبر امه ولا تقولوا هجرا وعن لحم الاضاحى ان تمسكوه فوق ثلثة ايام فامسكوه ما بدا لكم وتزودوا فانما نهيتكم ليتسع
به موسركم على معسركم وعن النبيذ فى الدباء والحنتم والمزفت والنقير فاشربوا فى كل ظرف ولا تشربوا مسكرا ومثال نسخ السنة
بالكتاب نسخ التوجه الى الكعبة وكما قلنا من نسخ ما صالح رسول الله صلعم اهل مكة على رد نسائهم بقوله تعالى فان علمتموهن مومنات
فلا ترجعوهن الى الكفار ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما قالت عائشة رضى الله عنها ما قبض رسول الله عليه السلام حتى اباح الله
تعالى له من النساء ما شاء فان ثبت هذا الخبر كان هذا ناسخا الكتاب وهو قوله تعالى لا تحل لك النساء من بعد بالسنة وهى
اخبار النبى عليه السلام اياها ان الله تعالى اباح له ذلك كذا قيل قال القاضى الامام ابو زيد لم يوجد فى كتاب الله ما نسخ بالسنة الا بطريق

الزيادة على النص **قوله** ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا ويجوز نسخ احدهما دون الآخر لان للنظم حكمين جواز الصلوة وما هو قائم
بمعنى للصيغة وكل واحد منهما مقصود بنفسه فاحتمل بيان المدة والوقت ولما فرغ من تفصيل الناسخ اشار الى تفصيل المنسوخ الكتاب

وهو اقسام اربعة نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ الحكم دون التلاوة وعكسه ونسخ وصف الحكم مع بقاء اصله كنسخ فرضية صوم عاشوراء
اما الاول فمثل ما نسخ من القران في حيوة الرسول بالانساء وصرف القلوب عنه على ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل
سورة البقرة وقال الحسن ان النبي عليه السلام اوتي قرانا ثم نسيه فلم يكن اي لم يبق منه شيء لما رفع الله تعالى عن قلبه ذلك
وكان هذا النوع من النسخ جائزا في حيوة الرسول للاستثناء المذكور في قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله اذ لو لم
يتصور النسيان لايخلو ذكر الاستثناء عن الفائدة وقوله تعالى او ننسها يدل على الجواز ايضا فاما بعد وفاته فلا يجوز خلافا للملحدة
وبعض الروافض لانه تعالى قال انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ومعلوم انه ليس المراد الحفظ لديه فانه يتعالى من ان
يلحقه نسيان وغفلة فعرفنا ان المراد الحفظ لدينا فان الضياع محتمل منا قصدا كما فعله اهل الكتاب والغفلة والنسيان يتوهمان
منا لكل واحد منهما يفوت الحفظ الا ان يحفظه الله تعالى فاخبر انه هو الحافظ لما انزله على رسوله عن التغيير والمحو عن القلوب صيانة
للدين الى اخر الدهر فلا يجوز نسخ شيء منه بعد وفاته بطريق الاندراس وذهاب حفظه من قلوب العباد واما القسم الثاني وهو نسخ
الحكم دون التلاوة وعكسه وهو نسخ التلاوة دون الحكم فصحيحان عند الجمهور من الفقهاء والمتكلمين وانكرت فرقة شاذة من
المعتزلة الجواز في القسمين متمسكين بان المقصود من النص حكم المتعلق بمعناه اذ الابتلاء يحصل به والنص وسيلة الى هذا المقصود فلا
يبقى النص بدون حكم لسقوط اعتبار الوسيلة عند فوات المقصود كوجوب الطهارة لا يبقى بعد سقوط الصلوة بالحيض والحكم ثابت
بالنص لا بغيره فلا يبقى بدونه كالملك الثابت بالبيع لا يبقى بدون البيع بان انفسخ وتمسكت العامة في القسمين بالمنقول فان
الايذاء باللسان للزناة والامساك للزواني في البيوت والاعتداد بالحول للمتوفى عنها زوجها وتقديم الصدقة على نجوى الرسول
والتخيير بين الفدية والصوم ومسالمة الكفار وثبات الواحد للعشرة احكام نسخت مع بقاء تلاوة الايات الموجبة لها فدل ذلك على
جواز النسخ الحكم دون التلاوة وكذا القراءة المشهورة التي لم تثبت بالتواتر مثل قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات
ومثل قراءة ابن عباس رض فافطر فعدة من ايام اخر ومثل قراءة سعد بن ابي وقاص وله اخ او اخت لام فلكل واحد منهما السدس ومثل
رواية عمر رضي الله عنه الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله انتسخت تلاوتها في حيوة الرسول عليه السلام بصرف
الله تعالى القلوب عن حفظها في حيوته الا قلوب هؤلاء وبقيت احكامها لحفظهم ونقلهم بعد وفاة الرسول عليه السلام وهو خبر الواحد
كان في وجوب العمل فدل ذلك على جواز نسخ التلاوة وبقاء الحكم بالمعقول وهو ما ذكر في الكتاب ان النظم حكمين اي
ما يتعلق بالنص من الاحكام على قسمين قسم يتعلق بنفس النظم مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما وقسم يتعلق بالمعنى وهو ما يترتب
عليه من الوجوب والحرمة ونحوهما وكل واحد منهما مقصود بنفسه اما ما يتعلق بالمعنى فظاهر واما ما يتعلق بالنظم فلان في القران ما هو
متشابه ولم يثبت به من الاحكام الا ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة والاعجاز وحرمة القراءة على الحائض والجنب ونحوها
واذا كان كذلك جاز ان يكون احدهما منسوخا دون الاخر فاذا انتسخ ما يتعلق بالمعنى جاز ان يبقى ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة
والاعجاز لكونه مقصودا به وكذا عكسه كالصوم والصلوة لما كان كل واحد منهما مقصودا جاز بقاء احدهما مع عدم الاخر وتبين
بما ذكرنا ان قولهم المقصود من النص حكمه دون نظمه فاسد لان الحكم المتعلق بالنظم مقصود ايضا وكذا قولهم الحكم ثابت بالنص
فلا يبقى بدونه لان بقاء الحكم لا يكون بقاء السبب الموجب له فانتساخ التلاوة لا يمنع بقاء الحكم قوله والزيادة على النص نسخ

عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان بالزيادة يصير اصل المشروع بعض الحق وللبعض حكم الوجود فيما يجب حقا لله تعالى لانه لا يقبل

الوصف بالتجزي حتى ان المظاهر اذا مرض بعد ما صام شهرا فاطعم ثلثين مسكينا لم يجزه فكانت الزيادة نسخا من حيث المعنى وهو القسم الرابع من الاقسام المذكورة اتفق العلماء على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم والزكوة بعد وجوب الصلوات لا تكون نسخا لحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم في الشرع من غير تغيير للاول واختلفوا في غير هذه الزيادة اذا وردت متاخرا عن المزيد عليه تاخرا يجوز القول بالنسخ في ذلك القدر من الزمان كزيادة شرط الايمان في رقبة الكفارة وزيادة التغريب على الجلد في حد الزنا بعد اتفاقهم على ان مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزيد عليه لا يكون نسخا كورود ورد الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد فانه لا يكون نسخا للقران فقال عامة العراقيين من مشائخنا واكثر المتاخرين من مشائخ ديارنا رحمهم الله انها يكون نسخا معنى وان كان بيانا صورة وقال اكثر اصحاب الشافعي انها لا يكون نسخا واليه ذهب ابو علي الجبائي وابو هاشم وجماعة من المتكلمين ونقل عن بعض اصحاب الشافعي ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه تغيرا شرعيا بحيث لو فعله كما قد كان يفعله قبل الزيادة يجب استينافه كانت نسخا كزيادة ركعة على ركعتي الفجر وان لم يكن كذلك لا يكون كزيادة التغريب في حد الزنا وزيادة عشرين على ثمانين في حد القاذف لو فرضنا ورود الشرع بها واليه ذهب الغزالي وعبد الجبار الهمداني من المعتزلة واثر الخلاف يظهر في جواز الزيادة على الكتاب والخبر المتواتر والمشهور بخبر الواحد والقياس عندنا لا يجوز لكون الزيادة نسخا عندهم يجوز لكون الزيادة نسخا وعندهم يجوز لكونها بيانا تمسك من قال ان الزيادة ليست بنسخ بان حقيقة النسخ لم توجد في الزيادة لان حقيقته تبديل ورفع للحكم المشروع وضم حكم اخر اليه والتقرير ضد الرفع فلا يكون نسخا الا يرى ان الحاق صفة الايمان بالرقبة لا يخرجها من ان يكون مستحقة الاعتاق في الكفارة والحاق النفي بالجلد لا يخرج الجلد من ان يكون واجبا بل هو واجب بعده كما كان قبله فيكون وجوب التغريب ضم حكم الى حكم وذلك ليس بنسخ كوجوب عبادة بعد عبادة وهو بمنزلة من ادعى على اخر الفا وخمسمائة وشهد له شاهدان بالف واخران بالف وخمسمائة حتى قضى له بالمال كله كان مقدار الالف مقضيا به بشهادتهم جميعا والحاق الزيادة بالالف بشهادة الالف بشهادة الاخرين يوجب تقرير الاصل في كونه مشهودا به لا رفعه فتبين بهذا ان الزيادة لا تتعرض لاصل الحكم المشروع فلا يكون فيها معنى النسخ بوجه يوضحه ان النسخ انما يثبت بدليل متاخر منافي للاول بحيث لو وردا معا لا يمكن الجمع بينهما لتنافيهما وههنا ان وردت الزيادة مقارنة للمزيد عليه وجب الجمع فلا يكون منافية له فكيف يثبت بها النسخ اذا وردت متاخرة بل يكون بيانا واحتج من جعل الزيادة نسخا معنويا بان النسخ بيان انتهاء حكم وابتداء حكم اخر وهو موجود في الزيادة على النص فيكون نسخا وبيانه ان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة بالاتيان بما ينطلق عليه الاسم من غير نظر الى قيد والتقييد معنى اخر مقصود من الكلام على مضادة المعنى الاول لان التقييد اثبات القيد والاطلاق رفعه وله حكم معلوم له الخروج عن العهدة بمباشرة ما وجد فيه القيد دون ما لم يوجد فيه ذلك فاذا صار المطلق مقيدا لا بد من انتهاء حكم الاطلاق بثبوت حكم التقييد لعدم امكان الجمع بينهما للتنافي فان كان للاول يستلزم الجواز بدون القيد والثاني يستلزم عدم الجواز بدونه واذا انتهى الحكم الاول بالثاني كان الثاني ناسخا له ضرورة يوضحه ان المطلق متى صار مقيدا صار كان لم يكن مطلقا قبل التقييد بعض التقييد لاشتمال المقيد على معنيين احدهما ما دل عليه المطلق والثاني ما دل عليه المقيد بالبعض

حكم الوجود فيما يجب حقا لله تعالى اي ليس لبعض ما يجب حقا لله تعالى من عبادة او عقوبة او كفارة حكم وجود الجملة بوجه ولا حكم
وجوده في نفسه بدون انضمام الباقي اليه فان الركعة من صلوة الفجر لا تكون فجرا ولا بعض الفجر بدون انضمام الاخرى اليها
وكذا المظاهر اذا صام شهرا ثم عجز فاطعم ثلثين مسكينا لا يكون كفرا بالاطعام ولا بالصوم وكذا لو اقيم بعض الحد على الزاني لا
يتعلق به شيء من احكام الحد من طهرة المحدود وخروج الامام عن عهدة اقامة الواجب وسقوط شهادة القاذف اذا كان الحد
حد القذف عندنا فيثبت ان الحكم الاول قد انتهى بالزيادة فيكون نسخا من حيث المعنى وان كانت بيانا صورة وانما قيد
بقوله فيما يجب حقا لله تعالى احترازا عما يجب حقا للعباد فانه مما يقبل الوصف بالتجزي ثبوتا كما بينا فيما اذا ادعى الفا وخمسماية
واما وجوبه ظاهر حتى لو كان مما لا يقبل التجزي لا يكون للبعض فيه حكم الوجود كالبيع لما كان عبارة عن الايجاب والقبول جميعا
لم يكن لاحد الشطرين حكم الوجود بدون الاخر بوجه قوله ولهذا لم نجعل علماؤنا قراءة الفاتحة ركنا في الصلوة بخبر الواحد لانه زيادة
على النص وابوا زيادة النفي حدا في زنا البكر وزيادة الطهارة شرطا في طواف الزيارة وزيادة صفة الايمان في رقبة
الكفارة بخبر الواحد والقياس اي ولان الزيادة على النص نسخ لم نجعل علماؤنا قراءة الفاتحة ركنا اي فرضا في الصلوة بحيث لا
يجوز الصلوة بدونها وان جعلها واجبة لان اطلاق قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وعمومه يقتضي الجواز بدون الفاتحة
فكان تقييد القراءة بالفاتحة نسخا لذلك الاطلاق فلا يجوز بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب وابوا زيادة النفي حدا في زنا البكر اي لم يجوزوا زيادة النفي وهو تغريب عام على الجلد الذي هو حد الزنا
بالبكر لان النفي اذا الحق بالجلد بطريق الحد لم يبق الجلد بنفسه حدا بل صار بعض الحد وليس للبعض حكم الوجود كما قلنا
فيكون نسخا للحكم الثابت بالكتاب وهو قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بخبر الواحد
وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اي حد زنا البكر كذا واحترز بقوله حدا عن النفي سياسة فانه يجوز اذا رأى
الامام المصلحة فيه وزيادة الطهارة شرطا في الطواف اي ابوا ان تكون الطهارة شرطا في الطواف حتى لا يجوز بدونها لانه زيادة
على الكتاب وهو قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة وشرطه شرط الصلوة
الا ان الله تعالى اباح فيه النطق وزيادة صفة الايمان في رقبة الكفارة اي ابوا زيادة صفة الايمان شرطا في رقبة الكفارة
اي كفارة اليمين والظهار قوله بخبر الواحد يتعلق بالصور الثلث وقوله والقياس يتعلق بالصورة الاخيرة فخبر الواحد في الصورتين
الاوليين ما ذكرنا وفي الصورة الاخيرة ما روي ان رجلا جاء الى النبي عليه السلام برقبة سوداء وقال علي عتق رقبة يعني من الكفارة افتجزئني
ان اعتقها فامتحنها رسول الله عليه السلام فوجدها مومنة فقال اعتقها فانها مومنة فامتحانه عليه السلام ثم امره بالاعتاق و
تعليله بكونها مومنة يدل على ان الايمان شرط فيها وكذا القياس يدل عليه فان النص شرط الايمان في كفارة القتل تغليظا
على المومن قتل المومن الذي هو اثر الكفر فيشترط في سائر الكفارات لان الكل جنس واحد على ما مر بيانه الا ان اشتراط زيادة على
النص المطلق بخبر الواحد والقياس فلا يجوز قوله والذي يتصل بالسنن افعال رسول الله صلى الله عليه السلام وهي اربعة اقسام
مباح ومستحب وواجب وفرض وفيها قسم اخر وهو الزلة لكنه ليس من هذا البيان في شيء لانه لا يصلح للاقتداء ولا يخلو عن الاقتران
ببيان انه زلة واختلف في سائر افعاله والصحيح ما قاله الجصاص ان ما علمنا من افعال رسول الله صلى الله عليه وسلم واقعا على جهة نقتدي

به في ايقاعه على تلك الجهة وما لم نعلمه على اي جهة فعله فعلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة ان الاتباع اصل فوجب اتباعه
به حتى يقوم دليل خصوصيته له ويتصل بالسنن افعال النبي عليه السلام لانها طريقته وسجيته فيلحق بيان احكامها بهذا الباب ايضا الافعال
على ضربين ما ليس له صفة زائدة على وجوده كبعض افعال النائم والساهي فانه لا يوصف بحسن ولا قبح وما له صفة زائدة على وجوده
كسائر افعال المكلفين وانها تنقسم الى حسن وقبح والحسن منها ينقسم الى واجب ومندوب ومباح والقبيح منها ينقسم الى محظور
ومكروه والاقسام الثلثة سوى القسم الاخير يصح وقوعها من جميع المكلفين من الانبياء وغيرهم واما القسم الاخير فيصح وقوعه من
غير الانبياء من بني ادم ولكن لا يصح وقوع ما هو معصية من الانبياء عليهم السلام فانهم عصموا من الكبائر عند عامة المسلمين ومن
الصغائر عند اصحابنا خلافا لبعض الاشاعرة وان لم يعصموا عن الزلات فتبين ان المراد من افعال النبي عليه السلام ههنا ما يقع عن قصد
لان ما يقع لا عن قصد مثل ما يحصل في حالة النوم والاغماء والسهو لا يصلح للاقتداء وهو في بيان احكام ما يصلح الاقتداء
به فيه ثم الفعل الواقع منه عن قصد قد يكون زلة وهي اسم لفعل حرام غير مقصود في ذاته للفاعل ولكنه وقع فيه عن فعل مباح قصده
فلم يوجد القصد فيها الى عينها ولكن وجد القصد الى اصل الفعل كمن زل في الطريق ولم يوجد القصد منه الى الوقوع ولكن وجد
القصد الى المشي بخلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود بعينه للفاعل الا ان الشرع قد اطلق اسم المعصية على الزلة
مجازا والزلة لا تخلو عن اقتران بيان بها انها زلة اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى عليه السلام حين وكز
القبطي فقتله قال هذا من عمل الشيطان اي هيج غضبي حتى ضربته فوقع قتيلا فاضافه اليه تسببا او من الله تعالى كما قال عز وجل
وعصى ادم ربه اي باكل الشجرة ليتسنى عن الاكل منها فغوى اي اخطا حيث طلب الملك والخلد باكل ما نهي عنه واذا كان
البيان مقرونا بالزلة لا محالة علم انها غير صالحة للاقتداء به فيها فلم يكن مما نحن بصدده ايضا كما ذكرنا في الكتاب وقد يكون
بيانا لمجمل الكتاب وهو تابع للمبين في الوجوب والندب والاباحة بلا خلاف وقد يكون امتثالا وتنفيذا لامر سابق وهو تابع للامر
ايضا بالاتفاق في الوجوب والندب وقد يكون مختصا به عليه السلام كوجوب الضحى والتهجد واباحة الزيادة على الاربع في النكاح
واباحة صفي المغنم وخمس الخمس وهو مما لا يصلح الاقتداء به بالاتفاق ايضا ثم بعد ذلك ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام
فالجمهور على ان الامة مثله في الاتيان بمثل ذلك الفعل على تلك الصفة حتى يقوم له دليل الخصوص وقال ابو الحسن الكرخي رح
من اصحابنا وجميع الاشعرية وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي انه عليه السلام مخصوص حتى يقوم دليل على مشاركة غيره
اياه فيه وان لم تعلم صفته فان كان ذلك الفعل من جهة المعاملات ففعله يدل على الاباحة بالاجماع كذا ذكر الامام ابو اليسر وان كان
من جهة القرب فاختلف فيه قال بعضهم يجب التوقف فيه فلا يحكم فيه بشيء ولا يثبت لنا فيه متابعة حتى يقوم دليل يبين الوصف ويثبت
الشركة واليه ذهب عامة الاشعرية وجماعة من اصحاب الشافعي كالغزالي وابي بكر الدقاق وابي القاسم بن كج وقال مالك وابن
سريج من اصحاب الشافعي وابو سعيد الاصطخري والحنابلة وجماعة من المعتزلة انه يلزمنا الاتباع فيه فيكون واجبا في حقه عليه السلام
وفي حقنا وقال ابو الحسن الكرخي يعتقد الاباحة في حقه عليه السلام ولا يثبت الوجوب والندب الا بدليل ولا يكون لنا اتباعه
فيه الا بدليل ايضا وقال ابو بكر الجصاص الرازي ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه يقتدى به في ايقاعه على تلك الصفة كما هو قول
الجمهور وان لم تعلم يعتقد فيه الاباحة في حقه ولنا اتباعه فيه حتى يقوم الدليل على الخصوص وهو مختار القاضي الامام ابي زيد

المصنف وجه قول الواقفية ان فعله عليه السلام يحتمل وجوها نحو الوجوب والندب والاباحة فقبل معرفة صفة الفعل لا يمكن اتباعه لان المتابعة
الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله من اجل انه فعله حتى لو لم يكن هذا الفعل مثل الاول كالقيام والقعود او لم يكن على الوجه
الذي فعله بان كان احدهما واجبا والاخر نفلا او لم يكن من اجل انه فعله بان صلى رجلان الظهر منفردين امتثالا للامر لا يكون متابعة
فعرفنا المتابعة لا تكون قبل معرفة صفة الفعل وبعد معرفة صفة الفعل يجوز ان يكون الفعل مصلحة في حق النبي عليه السلام ولا يكون
مصلحة في حقنا فقد ابيح له ما لم يبح لنا مثل حل التسع وصفي المغنم ووجب عليه ما لم يجب علينا مثل قيام الليل وصلوة الضحى واذا كان
كذلك وجب التوقف الى ان يظهر وصف الفعل بالدليل والى ان يقوم دليل الشركة واحتج من قال بوجوب الاتباع بالنصوص الموجبة
لطاعة الرسول واتباعه على الاطلاق مثل قوله تعالى واتبعوه لعلكم تهتدون اطيعوا الله واطيعوا الرسول قل ان كنتم تحبون
الله فاتبعوني يحببكم الله فان هذه النصوص وامثالها توجب اتباعه مطلقا من غير فصل بين الفعل والقول وتمسك الكرخي بان
الاباحة هي الثابتة في حقه بيقين لتحققها في كل الافعال فوجب اثباتها ولم يجب اثبات غيرها الا بدليل لوقوع الشك فيه ولما
ثبت الاباحة في حقه لم يجز متابعته فيه الا بدليل لانه قد ثبت اختصاصه عليه السلام باباحة بعض الافعال لما ذكرنا وثبت مشاركة
الامة اياه في البعض وهذا الفعل يحتمل الوجهين على السواء فيجب التوقف حتى يقوم دليل ترجيح احد الوجهين ووجه القول المختار وهو
قول الجصاص ما اشير اليه في الكتاب ان الاتباع هو الاصل في حق رسول الله عليه السلام لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة فهذا تنصيص على جواز التاسي به في افعاله وقال الله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين
حرج في ازواج ادعيائهم فيه بيان ان ثبوت الحل في حقه مطلقا دليل ثبوته في حق الامة الا ترى انه نص على تخصيصه فيما كان
هو مخصوصا به لقوله خالصة لك من دون المؤمنين وهو النكاح بغير مهر فلو لم يكن مطلق فعله دليلا للامة في الاقدام على مثله
لم يكن لقوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين فائدة فان الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة وهذا لان الرسل ائمة يقتدى
بهم فالاصل في كل فعل منهم جواز الاقتداء بهم الا ما ثبت فيه دليل الخصوصية واذا كان الاصل هذا ففي كل فعل يكون منهم بصفة
الخصوص يجب بيان الخصوصية مقارنا به اذ الحاجة ماسة اليه عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هذا الاصل والسكوت عن البيان
بعد تحقق الحاجة اليه دليل النفي فترك بيان الخصوصية يكون دليلا على انه من جملة الافعال التي هو فيها قدوة امته فالحاصل
ان عند ابي الحسن الاصل هو الاختصاص والاشتراك بعارض وعند ابي بكر الجصاص الاصل هو الاتباع والخصوصية بعارض و
العارض لا يثبت الا بدليل ثم الشيخ رحمه الله قسم افعاله القصدية سوى الزلة على اربعة اقسام فرض وواجب ومستحب ومباح متابعا
للشيخين فخر الاسلام وشمس الائمة رحمهما الله وقسمها القاضي الامام ابو زيد وسائر الاصوليين على ثلثة اقسام واجب ومستحب
ومباح واراد بالواجب الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي اثباته بدليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك في
حقه عليه السلام لان الدلائل الموجبة كلها قطعية في حقه ويمكن ان يحمل على ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة الينا وحينئذ تحقق فيها
الواجب الاصطلاحي لتصور ثبوت وجوب بعض افعاله في حقنا بدليل مضطرب **قوله** ويتصل بالسنن بيان طريقة رسول الله صلى الله
عليه وسلم في اظهار احكام الشرع بالاجتهاد واختلف في هذا الفصل والصحيح عندنا انه كان يعمل بالاجتهاد واذا انقطع طمعه عن الوحي
فيما ابتلي به وكان لا يقر على الخطاء فاذا اقر على شيء من ذلك كان دلالة قاطعة على الحكم بخلاف ما يكون من غيره من البيان

بالرأي وهو نظير الالهام فانه حجة قاطعة في حقه وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة لا خلاف في انه عليه السلام كان يبين الاحكام
بالوحي وان ذلك المنصب مختص به لانه بعث نبيا لما اوحي اليه من الشرائع والاحكام وامر بتبليغه الى الناس فكان ذلك من خواصه
لا شركة لاحد فيه بلا شبهة واختلف في كونه متعبدا بالاجتهاد فيما لم يوح اليه من الاحكام فانكرت الاشعرية واكثر المعتزلة كون
الاجتهاد حظ النبي عليه السلام في الاحكام الشرعية وقالت عامة اهل الاصول كان له العمل في احكام الشرع بالوحي والرأي
جميعا وهو منقول عن ابي يوسف رحمه الله من اصحابنا وهو مذهب مالك والشافعي وعامة اهل الحديث وقال اكثر اصحابنا بانه كان متعبدا
بانتظار الوحي في حادثة ليس فيها وحي فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة الاذن بالاجتهاد ثم قيل مدة الانتظار
مقدرة بثلثة ايام وقيل مقدرة بخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب الحوادث تمسك الفريق الاول بقوله تعالى وما ينطق عن
الهوى ان هو الا وحي يوحى اخبر انه لا ينطق الا عن وحي والحكم الصادر عن الاجتهاد لا يكون وحيا فيكون داخلا تحت النفي ولان
النبي عليه السلام كان ينصب احكام الشرع ابتداء والاجتهاد رأي العباد ومحتمل للخطاء فلا يصلح لنصب الشرع ابتداء لان ذلك
حق الله تعالى فكان اليه نصبه لا الى العباد ينبه ان المصير الى الرأي الذي هو محتمل للخطاء انما يجوز عند الضرورة حتى لم يجز الاشتغال
به مع وجود النص والضرورة انما تثبت في حق الامة لا في حقه اذ الوحي يأتيه في كل وقت فكان اشتغاله بالرأي كاشتغالنا به
مع وجود النص تمسكت العامة بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار عاما لاولي الابصار اذ المراد من البصر البصيرة
والنبي عليه السلام اعظم الناس بصيرة واصفاهم سريرة واصوبهم اجتهادا واحسنهم استنباطا فكان اولى بهذه القضية وبالدخول
تحت الخطاب وبحديث الخثعمية فانه عليه السلام اعتبر فيه دين الله بدين العباد وذلك بيان بطريق القياس وبان الاجتهاد
يبتنى على العلم بمعاني النصوص والوقوف على طريق الاستعمال ورسول الله عليه السلام اكمل الناس في ذلك حتى كان يعلم بالمتشابه
الذي لا يعلمه احد من الامة وبعد العلم بالمعنى الذي هو متعلق الحكم والوقوف على طريق الاستعمال لا وجه لمنعه عن ذلك لانه
نوع حجر وذلك لا يليق بعلو درجته مع اطلاق غيره فيه وجه القول المختار ان النبي عليه السلام مكرم بالوحي في غالب احواله لانه
لا يخلو عن الوحي والرأي ضروري فوجب عليه تقديم طلب النص بانتظار الوحي لاحتمال اصابة النص بنزول الوحي كما وجب على
المتيمم طلب الماء في موضع يرجى وجوده فصار انتظار الوحي في حقه كطلب النص النازل المخفي بين النصوص في حق سائر المجتهدين
ومدة الانتظار باقية ما دام رجاء نزول الوحي باقيا فاذا خاف ان تفوت الحادثة بلا حكم فحينئذ ينقطع طمعه عن الوحي فيحكم بالرأي
ثم اجتهاده عليه السلام لا يحتمل الخطاء عند اكثر العلماء لانا امرنا باتباعه في الاحكام بقوله عز اسمه فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك
فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت وبغير ذلك من الآيات فلو جاز الخطاء فيه لكنا مأمورين باتباع الخطاء وذلك
غير جائز وعند اكثر اصحابنا يحتمل الخطاء بدليل قوله عز اسمه عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطأ في الاذن
لهم وبدليل نزول الكتاب في اسارى بدر وغيرها من الدلائل لكنه لا يحتمل القرار على الخطاء لما ذكرنا انه يؤدي الى الامر باتباع
الخطاء فاذا اقره الله تعالى على اجتهاده دل انه كان هو الصواب فيوجب علم اليقين كالنص فيكون مخالفته حراما وكفرا بخلاف
اجتهاد غيره من الامة حيث يجوز مخالفته لمجتهد آخر لان احتمال الخطاء والقرار عليه جائزان في حق الامة فلا يتعين الصواب
في حق احد ولما كان الحق لا يعدوهم فيجوز لكل واحد مخالفة الآخر بالاجتهاد والاحتمال الصواب في اجتهاده واحتمال الخطاء

في اجتهاد غيره وهو اي الاجتهاد في انه قطعي من النبي عليه السلام ودون غيره نظير الالهام وهو القذف في القلب من غير نظر
في نصوص استدلال بحجة فانه حجة قاطعة في حق النبي عليه السلام حتى لم يجز لاحد مخالفته بوجه للتيقن بانه من عند الله تعالى وعصمته
من القرار على الخطاء والالهام غيره ليس بحجة اصلا لزوال التيقن والعصمة وعدم دليل يدل على انه حجة واما تمسك الخصم بقوله تعالى
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ففاسد اذ لا دليل فيه على موضع النزاع فانه نزل في شان القرآن ردا لما زعم الكفار
انه افتراه من عنده فكان معناه ان ما ينطق به قرآنا فهو وحي لا عن هوى لا ان ما ينطق به مطلقا كذلك ولئن سلمنا ان المراد به التكلم
فلا نسلم ان اجتهاده مع التقرير عليه ليس بوحي بل هو وحي باطن لان تقريره على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي
ابتداء قوله وما يتصل بسنة نبينا شرائع من قبله والقول الصحيح فيه ان ما قص الله تعالى او رسوله منها من غير انكار يلزمنا على انه
شريعة رسولنا لا انها لما بقيت الى بعث النبي عليه السلام وصارت شريعة له لا سنة له لما كانت من سنته واعلم انه يجوز ان يتعبد الله تعالى
نبيه بشريعة من قبله من الانبياء ويامره باتباعها ويجوز ان يتعبد ما لنبي عن اتباعها وليس في ذلك استبعاد ولا استنكار فان مصالح
العباد قد تختلف فيجوز ان يكون الشيء مصلحة في زمان النبي الاول ودون الثاني ويجوز عكسه فيجوز ان يكون مصلحة في زمان
الاول والثاني ويجوز ان تختلف الشرائع وتتفق الا ان العلماء اختلفوا في وقوع التعبد بها في موضعين احدهما انه عليه السلام هل كان
متعبدا بشرع احد من الانبياء قبل البعث فابى بعضهم ذلك كابي الحسن البصري وجماعة من المتكلمين واثبته بعضهم مختلفين فيه ايضا
فقيل كان متعبدا بشرع نوح وقيل بشرع ابراهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف فيه بعضهم كالغزالي
وعبد الجبار ومحل بيان هذه المسئلة اصول التوحيد الثاني ان النبي عليه السلام بعد البعث وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم
وهي مسئلة الكتاب فذهب كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وطائفة من المتكلمين الى انه عليه السلام كان متعبدا بشرائع من
قبلنا من الانبياء وان كل شريعة تثبت لنبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانتساخ فعلى
هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي عليه السلام الا ان يثبت نسخها وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحاب
الشافعي الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرائع من قبلنا وان شريعة كل نبي تنتهي بوفاته او بعثة نبي اخر الا ما يحتمل التوقيت به
الانتساخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقائه وقال بعضهم يلزمنا العمل بما نقل من شرائع من قبلنا فيما لم يثبت انتساخه
على ان ذلك الشريعة لنبينا ولم يفصلوا بين ما يصير معلوما منها بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين
ما ثبت من ذلك ببيان في القرآن والسنة وذهب اكثر مشايخنا رحمهم الله منهم الشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد والشيخان
شمس الائمة وفخر الاسلام وعامة المتأخرين الى ان ما ثبت بكتاب الله تعالى انه كان من شريعة من قبلنا او ببيان من الرسول
يلزمنا العمل على انه شريعة نبينا ما لم يظهر ناسخه فاما ما علم بنقل اهل الكتاب او بفهم المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لقيام دليل موجب
للعلم على انهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقلهم في ذلك ولا فهم المسلمين ذلك من كتبهم لتوهم ان المنقول او المفهوم من جملة ما حرفوا وبدلوا
وكذا لا يعتبر قول من اسلم منهم فيه لانه انما يعرف ذلك بظاهر الكتاب او بنقل جماعتهم ولا حجة في ذلك لما قلنا احتج الفريق الاول بقوله تعالى
اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده امر النبي عليه السلام بالاقتداء بهدي الانبياء والهدى اسم للايمان والشرائع جميعا لان
الاهتداء يقع بالكل فيجب عليه اتباع شرعهم وبقوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا والامر للوجوب وبان الرسول الذي

كانت الشريعة منسوبة اليه لم تخرج من ان يكون رسولا ببعث رسول اخر بعده فكذا الشريعة لا تخرج من ان يكون معمولا بها ببعث
رسول اخر ما لم يقم دليل النسخ فيها يوضحه ان ثبوت شريعة لرسول قد ثبت حقيقة وكونه مرضيا عند الله تعالى فما علم كونه مرضيا ببعث رسول لا يخرج من ان يكون مرضيا ببعث
رسول اخر واذا بقي مرضيا ببعث رسول كان معمولا به كما كان قبل بعث الرسول الثاني وكان بعث الثاني مؤيدا لها واحتج من قال
باختصاص كل شريعة بنبيها وانتهائها بموته او فاته او ببعث نبي آخر بقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا فانه يقتضي ان يكون كل نبي
داعيا الى شريعته وان يكون كل امة مختصة بشريعة جاء بها نبيهم وبان بعث الرسول ليس الا للبيان ما بالناس حاجة الى بيانه
فاذا لم تجعل شريعة رسول منتهية ببعث رسول اخر ولم يات الثاني بشرع مستانف لم يكن بالناس حاجة الى البيان عند بعث الثاني
لكونه مبينا عندهم بالطريق الموجب للعلم فلم يكن في بعثه فائدة والله تعالى لا يرسل رسولا بغير فائدة فثبت ان الاختصاص
هو الاصل في الشرائع يوضحه ان اكثر الانبياء بعثوا الى قوم مخصوصين ورسولنا هو المبعوث الى الناس كافة على ما ورد به النص
واذا ثبت انه قد كان في المرسلين من يكون وجوب العمل بشريعته على اهل مكان دون اهل مكان كشعيب وموسى عليهما السلام فان
شريعة شعيب عليه السلام كانت مختصة باهل مدين واصحاب الايكة وشريعة موسى عليه السلام كانت مختصة ببني اسرائيل ومن
بعث اليهم علمنا انه يجوز ان يكون وجوب العمل بها على اهل زمان دون اهل زمان اخر وان ذلك الشرع يكون منتهيا ببعث نبي
اخر وان المبعوث الاخير يدعو الى العمل بشريعته ويامر الناس باتباعه ولا يدعو الى العمل بشريعة من قبله واحتج الفريق الثالث بان
النبي عليه السلام كان اصلا في الشرائع بدليل ما ذكر شمس الائمة رحمه الله ان اخذ الميثاق على النبيين بالتصديق في قوله تعالى
واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به من ابين الدلائل على انهم
بمنزلة من بعث اخرا في وجوب اتباعه وبهذا ظهر شرف نبينا عليه السلام فانه لا نبي بعده وكان الكل من تقدم ومن تاخر في حكم المتبع
له وهو بمنزلة القلب لطبقة الراس وتبعه الرجل واذا كان كذلك لا يستقيم ان يكون متعبدا بشريعة من سلف لان فيه جعل الرسول
كواحد من امة من تقدم وهذا غض من درجته وحط من رتبته واعتقاد انه تبع لكل نبي تقدمه ولا يستجيز ذلك احد من اهل المسئلة
ولا يقال ان الانبياء عليهم السلام كانوا قبله فكيف يكون هو اصلا في شرائع الدين مضوا قبله لانا نقول تقدمهم في زمان
لا يمنع عن ذلك فان الشجر الا ترى يكمل بالثمر وهي تابعة له ولا يمنع عن كونه اصلا فالانبياء مع تقدمهم موسسون للقاعدة فان
المقصود من فطرة الخلق ادراكهم لسعادة القرب من الحضرة الالهية ولم يكن ذلك الا بتعريف الانبياء عليهم السلام فكانت النبوة
مقصودة بالايجاد والمقصود كمالها لا اولها وانما تكمل بالتدريج على ما اجرى الله تعالى سنته فتمهد اصل النبوة بادم عليه السلام
ولم تزل تنمو وتكمل حتى بلغت الكمال بمحمد عليه السلام وكان تمهيد اوائلها وسيلة الى الكمال كتاسيس البناء وتمهيد اصول الحيطان
وسيلة الى كمال صورة الدار التي هي غرض المهندس ولهذا كان خاتم النبيين فان الزيادة على الكمال نقصان فثبت انه هو الاصل
في النبوة والشريعة وغيره بمنزلة التابع له يوضحه ان النبي عليه السلام لما راى صحيفة من التورية في يد عمر رضي الله قال امتهوكون
انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ففيه دليل على ان الرسول المتقدم ببعث نبينا صار
بمنزلة امته في لزوم اتباع شريعته لو كانوا احياء وان ما لم ينسخ من شرائعهم صارت شريعة له لكن التحريف من اهل الكتاب كان
امرا ظاهرا لكثرة الحسد والعداوة والتلبيس منهم ووقعت الشبهة في نقلهم فشرطنا ان يثبت ذلك بالكتاب او السنة احترازا عن التهمة

واحتياطا في امر الدين ولا حجة لهم في قوله تعالى ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا لانه يدل على فسخ الاولى في الجملة لا يدل على انتساخهما بالكلية فما يتضمنها غير منسوخ بصيح
شريعة للمتأخر **قوله** وما يتصل به ختم باب السنة بباب متابعة اصحاب النبي قال ابو سعيد البردعي تقليد الصحابي واجب يترك به القياس
لاحتمال السماع والتوقيف ولفضل اصابتهم في نفس الرأي بمشاهدة احوال التنزيل ومعرفة اسبابه وقال ابو الحسن الكرخي رحمه الله لا يجوز
تقليد الصحابي الا فيما لا يدرك بالقياس وقال الشافعي لا يقلد احد منهم وهذا الخلاف في كل ما ثبت عنهم من غير اختلاف بينهم ومن غير ان يثبت
بلغ غيره فانه فسكت مسلما له واما ان اختلفوا في شيء فالحق لا يعدو اقاويلهم حتى لا يتمكن لاحد ان يقول بالرأي قولا خارجا عن اقاويلهم لا يسقط البعض
بالبعض بالتعارض لانه تعين وجه الرأي لما لم تجر المحاجة بينهم بالحديث المرفوع فحل محل القياس واما التابعي فان ظهر فتواه في زمن الصحابة يجوز تقليده عند بعض مشايخنا
خلافا للبعض لان شبهة السماع لما تحققت في قول الصحابي ناسب ان يلحق باخر اقسام السنة اذ الشبهة بعد الحقيقة في الرتبة اعلم
ان مذهب الصحابي اماما كان او حاكما او مفتيا ليس بحجة على صحابي اخر انما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين
فقال ابو سعيد البردعي وابو بكر الرازي في بعض الروايات وجماعة من اصحابنا انه حجة وتقليده واجب يترك بقوله او بمذهبه القياس
وهو مختار الشيخين وابي اليسر والمصنف وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين والشافعي في قوله القديم وقال ابو الحسن
الكرخي وجماعة من اصحابنا لا يجوز تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس واليه يميل القاضي الامام ابي زيد على ما يشير اليه تقريره في التقويم
وقال الشافعي رحمه الله في قوله الجديد لا يقلد احد منهم وان كان فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهب الاشاعرة والمعتزلة ومنهم مرجع ثم
التقليد وان كان لا يوجبه والتقليد اتباع الانسان غيره فيما يقول او يفعل معتقدا للحقيقة فيه من غير نظر وتامل في الدليل كان هذا
المتبع جعل قول الغير او فعله قلادة في عنقه من غير مطالبة دليل فعلى هذا لا يكون اتباع الصحابة تقليدا حقيقة لانه عمل بالدليل حتى
التقليد نا الانبياء الا انه سمي تقليدا باعتبار الصورة تمسك القائلون بعدم جواز تقليد الصحابة بانه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأي ظهورا
لا وجه لانكاره واحتمال الخطاء في اجتهادهم ثابت لكونهم غير معصومين عن الخطاء كسائر المجتهدين الا ترى انه كان يخالف بعضهم بعضا
ويرجع الواحد منهم عن فتواه الى فتوى غيره وكانوا لا يدعون الناس الى اقوالهم ولو لم يكن محتملا للخطاء لما جاز لهم المخالفة بآرائهم ولا وجب
عليهم دعاء الناس اليه وقد قال ابن مسعود ان اخطأت فمني ومن الشيطان واذا كان قول الصحابي محتملا للخطاء لم يجز للمجتهد اخر
تقليده كما لا يجوز تقليد التابعي ومن بعدهم من المجتهدين ولان قول الصحابي لو كان حجة لكان حجة لكونهم اعلم وافضل من غيرهم
لمشاهدتهم التنزيل وسماعهم التأويل ووقوفهم من احوال النبي عليه السلام ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيره ولو كان كذلك لكان
قول الاعلم والافضل صحابيا كان او غيره حجة على غيره لوجود العلة والامر بخلافه اذ ليس للمجتهد تقليد من هو افضل منه ثم الشافعي
لم يفرق بين ما لا يدرك بالرأي من المقادير ونحوها وبين غيره لانه يجوز انه انما افتى فيما لا يدرك بالقياس لخبر ظنه دليلا ولا يكون كذلك
عنده مع جواز ان لا يكون دليلا لا يلزم غيره كالاجتهاد ولما احتمل ان لا يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد آخر الا ترى ان قول التابعي
وسائر المجتهدين فيما لا يدرك بالرأي ليس بحجة مع انه لا يظن بهم المجازفة والكذب وكذا قول الصحابي وفرق ابو الحسن الكرخي ومن
تابعه بينهما فقبل قول الصحابي فيما لا يدرك بالقياس لتعين جهة السماع فيهم اذ لا يظن بهم المجازفة في القول ولا يجوز ان يحمل قولهم
على الكذب فان الدين انتقل الينا بروايتهم وفي حمل قولهم على الكذب والباطل تفسيقهم وذلك يبطل روايتهم ولا مدخل للرأي
فيه فتعين السماع وصار فتواه فيه كروايته عن رسول الله عليه السلام بخلاف قول التابعي حيث لم يكن حجة لان احتمال الاتصال

قوله بالسماع يكون بواسطة وتلك الواسطة لا يمكن اثباتها بغير دليل وبه وبها لا يثبت السماع بوجه فاما الصحابي
فقد كان مصاحبا لمن نزل عليه الوحي فكان الاصل في حقه السماع فلا يحمل قوله منقطعا عن السماع الا اذا ظهر دليل فيه
وهو الراي ولم يوجد فلا يثبت الانقطاع بالاحتمال اليه اشير في التقويم على انا لا نسلم ان الفتوى فيما لا مدخل للراي
فيه قد وجد ممن بعد الصحابة من غير ظهور نص كما نقل عن الصحابة ولو ثبت عنهم قول فيما لا مدخل للراي فيه قلنا
انه مبني على نقل ولجعلنا وحجة ايضا ولكنه لم يثبت واحتج القائلون بوجوب التقليد بالنص وهو قوله تعالى والسابقون
الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان مع الصحابة والتابعين لهم باحسان وانما يستحق
التابعون لهم هذا المدح على اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى رايهم دون الرجوع الى الكتاب والسنة
لان في ذلك استحقاق المدح باتباع الكتاب والسنة لا باتباع الصحابة وذلك انما يكون في قول وجد منهم ولم
يظهر من بعضهم فيه خلاف فاما الذي فيه اختلاف بينهم فلا يكون موضع استحقاق المدح فانه ان كان يستحق المدح
باتباع البعض يستحق الذم بترك اتباع البعض فوقع التعارض فكان النص دليلا على وجوب تقليدهم اذا لم
يوجد بينهم اختلاف ظاهر كذا في الميزان وبالمعقول وهو من وجهين كما اشير اليهما في الكتاب احدهما ان احتمال
السماع في قول الصحابة ثابت بل الظاهر الغالب من حاله انه يفتي بالخبر وانما يفتي بالراي عند العوز وقلة
تشاور الفرقاء لاحتمال ان يكون عندهم خبر واذا لم يشتغل بالقياس وقد ظهر من عادتهم انهم كانوا يسكتون عن
الاسناد عند الفتوى اذا كان عندهم خبر لو افق فتواهم كما كانوا يسندون الى النبي عليه السلام لان الواجب
بيان الحكم عند السوال لا غير واذا ثبت احتمال السماع في قوله بل هو الاصل فيه كان مقدما على الراي الذي ليس
عند صاحبه خبر يوافقه ويقرره فكان تقديم قول الصحابي من هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس و
الثاني واليه اشير بقوله ولفضل اصابتهم ان قوله كان صادرا عن الراي فراي الصحابة اقوى من راي غيرهم لانهم شاهدوا
طريق رسول الله عليه السلام في بيان احكام الحوادث وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال
التي تتغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة جد وحرص في بذل مجهودهم في طلب الحق والقيام بما هو سبب قوام الدين
وزيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبطها والتامل بالانص عندهم فيه غاية التامل وفضل درجة ليس
ذلك لغيرهم فبهذه المعاني ترجح رايهم على راي غيرهم وعند تعارض الرايين منا اذا ظهر لاحدهما نوع ترجيح
وجب الاخذ بذلك فكذا اذا وقع التعارض بين الراي الواحد منا وراي الواحد منهم وجب تقديم رايه على راينا
لزيادة قوة في رايه من الوجوه التي ذكرناها وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم انه محتمل فلا يجوز تقليده لانا وان
سلمنا ذلك ولكن لم يثبت الدلائل المتعلقة على نمط واحد فان خبر الواحد مع احتماله مقدم على القياس وكذا
قول الصحابي رضي الله عنه لكونه اقرب الى الصواب لما ذكرنا فان قيل اليس ان تاويل الصحابي للنص لا يكون مقدما
على تاويل غيره ولم يعتبر فيه هذه الاحوال وكذا في الفتوى بالراي قلنا التاويل يكون بالتامل في وجوه
اللغة ومعاني الكلام ولا مزية لهم في ذلك الباب على غيرهم ممن يعرف معاني اللسان ويتقدم

اللسان فانما الاجتهاد فی الاحکام فانما یکون بالتامل فی معانی النصوص التی ہی اصل فی احکام الشرع وذلک یختلف باختلاف الاحوال ولاجله ظہرت لہم المزیۃ بشہادۃ الاحوال علی غیرہم ممن لم یشاہد ثم بین الشیخ محل النزاع بقولہ وہذا الخلاف ای الخلاف المذکور فی کذا ذکر فی المیزان وصورۃ المسئلۃ ما اذا ورد قولہ عن الصحابی رضی فی حادثۃ لم یحتمل الاشتہار فیما بین الصحابۃ بان کانت مما لا یقع بہ البلوی والحاجۃ للکل ولم یکن من باب ما اشتہر عادۃ ثم ظہر نقل ہذا القول فی التابعین ولم یرو عن غیرہ من الصحابۃ رضی خلاف ذلک فاما اذا کان القول فی حادثۃ من حقہا الاشتہار لا محالۃ ولا یحتمل الخفاء بان کانت الحاجۃ والبلوی تعم العامۃ واشتہر مثلہا فیما بین الخواص ولم یظہر خلاف من غیرہ فیہ فہذا اجماع یجب العمل بہ وکذا اذا اختلفوا فی شیء فالحق لا یعدوا قاویلہم الی آخر ما ذکر فی الکتاب وفی بعض النسخ وصورۃ المسئلۃ فیما اذا ورد قول من الصحابی رضی فیما یدرک بالقیاس ولم ینقل من غیرہ تسلیم ولا انکار ورد اذ لو کان ورودہ فیما لا یدرک بالقیاس کان حجۃ بلا خلاف بین اصحابنا ولو نقل من غیرہ تسلیم کان اجماعا فلا یجوز خلافہ ولو نقل من غیرہ رد وانکار کان ذلک اختلافا منہم فی ذلک الحکم بالرای وذلک یوجب الترجیح او العمل عند تعذر الترجیح بایہما شاء وعدم جواز احداث قول آخر لانہم اذا اختلفوا علی قولین او اقوال فقد اجمعوا علی انحصار الاقاویل فیما قالوا ضرورۃ تعذر اجتماعہم علی الخطاء وخروج الحق عن اقوالہم فکان القول الخارج عن اقوالہم خطاء بیقین فیکون مردودا ولا یسقط البعض بالبعض ای لا یسقط بعض الاقوال بعضہا ولا یطلب فیہا تاریخ لیجعل الآخر ناسخا للمتقدم لانہم لما اختلفوا ولم یحاجوا بینہم بالسماع من النبی علیہ السلام تعین وجہ الرای والاجتہاد فی اقوالہم فحل محل القیاس ای حل قول الصحابی محل القیاس فصار تعارض اقوالہم کتعارض وجوہ القیاس ولا نسخ فی القیاس فکذا فی اقوالہم بل یجب الترجیح ان امکن والا عمل المجتہد بایہما شاء بشہادۃ القلب **قولہ** واما التابعی فکذا اجمعوا ان التابعی اذا لم یبلغ درجۃ الفتوی فی زمن الصحابۃ ولم یزاحمہم فی الرای کان مثل سائر ائمۃ الفتوی من السلف لا یصح تقلیدہ وان کان ممن ظہر فتواہ فی زمن الصحابۃ کالحسن البصری رہ وسعید بن المسیب رہ والنخعی والشعبی وشریح ومسروق وعلقمۃ فعن ابی حنیفۃ روایتان احدہما انہ قال لا اقلدہم رجال اجتہدوا ونحن رجال نجتہد وہو الظاہر من المذہب والثانیۃ ما نقل عنہ فی النوادر ان من کان من ائمۃ التابعین وزاحمہم فی الفتوی وسوغوا لہ الاجتہاد فانا اقلدہ لانہم لما سوغوا لہ الاجتہاد وزاحمہم الصحابۃ فی الفتوی صار مثلہم بتسلیمہم مزاحمتہ ایاہم الا تری ان علیا تحاکم الی شریح وکان عمر رضی اللہ عنہ ولاہ القضاء فخالف علیا رض فی رد الشہادۃ الحسن رضی اللہ عنہ لہ للقرابۃ وکان من رای علی رض جواز الشہادۃ الابن لابیہ وخالف مسروق ابن عباس رض فی النذر بذبح الولد فاوجب مسروق فیہ شاۃ بعد ما اوجب ابن عباس رض فیہ مائۃ من الابل فرجع الی قول مسروق سئل ابن عمر رضی اللہ عنہما مسئلۃ فقال سلوا عنہا سعید بن جبیر فہو اعلم بہا منی وکان انس بن مالک رضی اللہ عنہ اذا سئل عن مسئلۃ فقال سالوا عنہا مولانا الحسن فثبت ان الصحابۃ کانوا یسوغون الاجتہاد للتابعی ویرجعون الی اقوالہم ویعدونہم من جملتہم فی العلم لما کان کذلک وجب تقلیدہم کتقلید الصحابۃ وجہ الظاہر ان قول الصحابی انما جعل حجۃ لاحتمال السماع ولفضل اصابتہم فی الرای ببرکۃ صحبۃ النبی علیہ السلام وذانک مفقودان فی حق التابعی وان بلغ درجۃ الاجتہاد وزاحمہم فی الفتوی لا حجۃ لہم فیما ذکروا من الامثلۃ لان غایۃ ذلک انہم صاروا مثلہم فی الفتوی وزاحمہم فیہا وان الصحابۃ رض سلموا لہم الاجتہاد ولکن المعانی التی بنی علیہا وجوب التقلید وجوازہ من احتمال السماع ومشاہدہ احوال التنزیل وبرکۃ صحبۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم مفقودۃ فی حقہم اصلا فلا یجوز

تقليدهم بحال كذا في ادب القاضي للصدر الشهيد والله اعلم بالصواب

باب الاجماع الاجماع في اللغة هو العزم يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه ومنه قوله تعالى فاجمعوا امركم اي
اعزموا عليه وقوله عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اي لم يعزم عليه والاتفاق ايضا ومنه قولهم اجمع القوم على كذا اي
اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول يتصور من واحد وبالمعنى الثاني لا يتصور الا من اثنين فما فوقهما وفي الشريعة
هو عبارة عن اتفاق المجتهدين من هذه الامة في كل عصر على امر من الامور واريد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او
الفعل واذا اطبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد واحترز بلفظ المجتهدين باللام المستغرق
للجميع عن اتفاق غيرهم كالعامة واتفاق بعضهم وبقوله من هذه الامة عن المجتهدين من ارباب الشرائع السالفة وبقوله
في كل عصر عن ابهام ان الاجماع لا يتم الا باتفاق مجتهدي جميع الاعصار الى يوم القيمة لتناول لفظ المجتهد جميعهم وانما
قيل على امر من الامور ليكون متناولا للقول والفعل والاثبات والنفي والاحكام العقلية والشرعية وهذا التعريف انما يصح
على قول من لم يعتبر موافقة العوام ومخالفتهم في الاجماع اصلا فاما من اعتبر موافقتهم فيما لا يحتاج فيه الى الراي فشرط فيه
اجماع الكل كما يشير اليه كلام المصنف فالحد الصحيح عنده ان يقال هو الاتفاق في كل عصر على امر من الامور من جميع من
هو اهله من هذه الامة فقوله من هو اهله يشمل المجتهدين فيما يحتاج فيه الى الراي دون غيرهم ويشمل الكل فيما لا يحتاج فيه الى
الراي فيصير جامعا مانعا وهو حجة مقطوع بها عند عامة المسلمين وعند من اهل الاهواء من لم يجعله حجة مثل ابراهيم النظام و
القاشاني من المعتزلة والخوارج واكثر الروافض متمسكين بان وقوعه مستحيل لانه لا يمكن ضبط اقاويل العلماء مع كثرتهم وتباعد ديارهم
الا ترى ان اهل بغداد لا يعرفون اهل العلم بالمغرب لا بالمشرق فضلا عن ان يعرفوا اقاويلهم في الحوادث فثبت ان معرفة قول
الامة باجمعهم في الحوادث متعذر وكيف يتصور اتفاق ارائهم في الحوادث مع تفاوت الفطن والقرائح واختلاف المذاهب والمطالب
اخذ كل قوم حزبا من اساليب الظنون فيكون تصوير اجماعهم في الحكم المظنون بمنزلة تصوير العالمين في صبيحة يوم على قيام او
قعود او اكل نوع من الطعام وهذا فاسد لان الاجماع لما كان متصورا في الاخبار المستفيضة يكون متصورا في الاحكام ايضا لانه
كما يوجد سبب يدعو الى اجماعهم على الاخبار المستفيضة يوجد سبب يدعو الى اجماعهم في اعتقاد الاحكام والانتشار انما يمنع عن النقل عادة اذا لم يكونوا
مجدين في باحثين فاما اذا كانوا كذلك فلا واختلاف القرائح انما يمنع عن الاتفاق فيما هو خفي من النظر لا فيما هو جلي منه بحيث لا يختلفون فيه بل يؤدي
اجتهاد الكل بالنظر فيه الى حكم واحد ويبطل جميع ما ذكروا بالوقوع فانا نعلم علما ضروريا باجماع الصحابة على تقديمهم النص القاطع على
ما ليس كذلك وباجماع جميع الحنفية على اخفاء التسمية في الصلوة وباجماع جميع الشافعية على بطلان النكاح بغير ولي والوقوع
دليل الجواز وزيادة ويتمسك العامة بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى
ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم ووجه التمسك به انه تعالى توعد على متابعة غير سبيل المؤمنين كما توعد على مخالفة
الرسول عليه السلام وسوى بينهما في استيجاب النار والسبيل ما يختار الانسان لنفسه قولا وعملا فلم يكن ذلك محرما لما توعد عليه
ولما حسن الجمع بينه وبين مشاقة الرسول في الوعيد كما لا يحسن الجمع بين الكفر واكل الخبز المباح في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين
وجب اتباع سبيلهم فيكون الاجماع حجة لانه سبيلهم ولا يصح ان يقول من يقول ان اتباع غير سبيل المؤمنين توعد عليه لشرط مشاقة الرسول

فلا يثبت التوعد بهما اذ المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط لانه قد ثبت ان المشاقة بانفرادها سبب استحقاق الوعيد لقوله تعالى
ومن يشاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب وقد ساعدنا الخصوم في ذلك ولو كان المجموع سببا لاستحقاق العذاب يلزم
ان لا يكون المشاقة بانفرادها سببا وهو خلاف النص والاجماع واذا كانت المشاقة بانفرادها سببا كان الاتباع بانفراده سببا له ايضا
لانه لو لم يجعل سببا لم يبق لذكره فائدة وصار كقوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق و
لا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما فان ان كل واحد من هذه الامور الثلثة سبب الاثم وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله
وكونوا مع الصادقين فوجه التمسك به انه تعالى امرنا لنكون مع الصادقين والمراد من الصادق هو الصادق في كل الامور
اذ لو كان المراد هو الصادق في البعض لزم منه الامر بموافقة كلا الخصمين لان كل واحد منهما صادق في بعض الامور ثم لا يجوز ان يكون هذا
امرا بالمتابعة في بعض الامور لانه غير مبين في هذه الآية فيلزم منه الاهمال والتعطيل ثم نقول ان ذلك الصادق في كل الامور التي يجب متابعته في
كل الامور اما مجموع الامة او بعضهم والثاني باطل لان التكليف بالكون معهم يستلزم القدرة عليه ولا يثبت القدرة الا بمعرفته
اعيانهم وقد نعلم بالضرورة انا لا نعرف احدا نقطع فيه بانه من الصديقين فثبت ان الصديقين الذين امرنا بالكون معهم مجموع الامة
وذلك يدل على ان الاجماع حجة واما السنة فما تظاهرت الروايات عن الرسول بعصمة هذه الامة عن الخطأ بالفاظ مختلفة على لسان
الثقات من الصحابة كقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة او على ضلالة لم يكن الله ليجمع امتي على ضلالة ولا على خطأ ما رآه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن عليكم بالسواد الاعظم من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه الى غيرها من الاحاديث التي
لا تحصى كثيرة ولم تزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكا بها في اثبات الاجماع من غير
خلاف فيها ولا نكير الى زمان المخالف والعادة قاضية باحالة اتفاق مثل هذا الخلق الكثير مع تكرر الازمان واختلاف مذاهبهم و
هممهم ودواعيهم مع كونها مجبولة على الخلاف على الاحتجاج بما لا اصل له في اثبات اصل من الشريعة وهو الاجماع من غير ان ينبه
احد على فساده وابطاله فاظهار النكير فيه واما المعقول فهو انه قد ثبت بالدليل القطعي ان نبينا عليه السلام خاتم الانبياء وشريعته دائمة الى
يوم القيمة فمتى وقعت حوادث ليس فيها نص قاطع من الكتاب والسنة واجمعت الامة على حكمها ولم يكن اجماعهم موجبا وخرج الحق عنهم
ووقعوا في الخطأ او اختلفوا في حكمها وخرج الحق عن اقوالهم فقد انقطعت شريعته فلا يكون شريعته كلها دائمة فيؤدي الى الخلف في
اخبار الشرع وذلك محال فوجب القول بكون الاجماع حجة قطعية لتدوم الشريعة بوجوده حتى لا يؤدي الى المحال وقد اعترضوا على هذه
الادلة بوجوه وقد ذكرنا بعضها مع اجوبتها في الكشف فلا نطول هذا الكتاب بذكرها واختلف القائلون بان الاجماع حجة فيمن ينعقد بهم الاجماع
قال بعضهم لا اجماع الا الصحابة رض وهو مذهب داود ومن تابعه من اهل الظواهر واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه لان الاجماع انما صار حجة
بصفة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما عرف والصحابة هم الاصول في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لانهم كانوا هم المخاطبون بقوله
كنتم خير امة اخرجت للناس وبقوله كذلك جعلناكم امة وسطا دون غيرهم اذ الخطاب يتناول الموجود دون المعدوم ولانه لا بد في الاجماع من اتفاق
الكل والعلم باتفاق الكل لا يتأتى الا في الجميع المحصور كما في زمان الصحابة اما في سائر الازمنة فيستحيل معرفة اتفاق المؤمنين
على شيء مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها وقال بعضهم وهم الزيدية والامامية من الروافض لا اجماع الا لعترة الرسول
اي قرابته متمسكين في ذلك بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اخبر بنفي الرجس عنهم بكلمة

انما الحاصرة الدالة على انتفائه عنهم فقط والخطأ من الرجس فيكون منفيا عنهم فقط ولقوله عليه الصلوة والسلام انى تارك فيكم
الثقلين فان تمسكتم بهما لم تضلوا كتاب الله وعترتى حصر التمسك بهما فلا يقف اقامة الحجة على غيرهما وبانهم اختصوا بالشرف و
النسب وكانوا اهل بيت الرسالة ومهبط الوحى ونور النبوة ووقفوا على اسباب التنزيل ومعرفة التاويل وافعال الرسول واقواله بكثرة
المخالطة فكانوا اولى بهذا الكرامة وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة نقل عن مالك رح انه قال اهل المدينة اذا اجمعوا على
شئ لم يعتد بخلاف غيرهم تمسكا بقوله عليه الصلوة والسلام ان المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطأ من
الخبث فكان منفيا عنهم واذا انتفى عنهم وجبت متابعتهم ضرورة بان المدينة دار هجرة النبى عليه الصلوة والسلام وموضع قبره
ومهبط الوحى ومجمع الصحابة رض ومستقر الاسلام ومتبوء الايمان وفيها ظهر العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن قول اهلها
كيف وانهم شاهدوا التنزيل وجمعوا التاويل وكانوا اعرف باحوال الرسول عليه السلام من غيرهم فوجب ان لا يخرج الحق عن
قولهم والصحيح عندنا ان اهلية الاجماع تثبت بصفة الاجتهاد والعدالة لان النصوص والحجج التى جعلت الاجماع حجة تدل على
اشتراط ما ذكرنا اما اشتراط العدالة فلان حكم الاجماع وهو كونه ملزما انما يثبت باهلية اداء الشهادة كرامة لهذه الامة كما قال الله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وهى تثبت بالعدالة والفسق يسقط العدالة فلم يبق
اهلا لاداء الشهادة ولا لوجوب اتباع قوله لان التوقف فى قوله واجب وذلك ينافى وجوب الاتباع الذى يثبت كرامة فثبت ان
الفاسق ليس من اهل الاجماع وانه لا اعتبار لقوله وافق ام خالف ولهذا كان اتباع الهوى مانعا من اهلية الاجماع اذا كان
صاحبه داعيا اليه او ماجنا به او غاليا اليه بحيث يكفر به لانه اذا كان يدعو الناس الى معتقده سقطت عدالته لانه يتعصب
لذلك تعصبا باطلا حتى يوصف بالسفه فيصير متهما فى امر الدين فلا يعتبر قوله فى الاجماع وكذا ان مجن به اى لم يبال بما قال وما صنع
وما قيل له لان ترك المبالات مسقط للعدالة ايضا وكذا ان غلا فيه حتى وجب الكفارة به لا يعتبر خلافه ووفاقه ايضا لعدم
دخوله فى مسمى الامة المشهود لها بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلما لان الامة ليست عبارة عن المصلين الى القبلة
بل عن المؤمنين وهو كافر وان كان لا يدرى انه كافر اما اذا لم يدع الناس الى هواه ولم يغل فيه فلا يعتبر قوله وخلافه فيما يضلل هو فيه
وهو معنى قوله فيما نسبوا به الى الهوى لانه انما يضلل لمخالفته نصا موجبا للعلم فكل قول كان بخلاف النص فهو باطل وفيما سوى
ذلك يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفته لانه من اهل الشهادة ولهذا كان مقبول الشهادة فى الاحكام وعند بعض العلماء
لا يعتد بقوله فى الاجماع اصلا لان كون الاجماع حجة يثبت كرامة للامة وانه ليس من الامة على الاطلاق فلا يستحق هذه الكرامة وهو مختار
شمس الائمة وصاحب الميزان واما اشتراط الاجتهاد فيما يحتاج فيه الى الراى كتفصيل احكام النكاح والطلاق والبيع فينعقد الاجماع
فيه باتفاق اهل الراى والاجتهاد ولا يشترط اتفاق غيرهم حتى لو خالفهم بعض العوام فيما اجمعوا عليه لا يعتبر خلافه عند الجمهور لان العامى ليس
باهل الطلب للصواب اذ ليس له آلة هذا الشان فهو كالصبى والمجنون فى نقصان الآلة ولا يفهم من عصمة الامة من الخطأ الا عصمة من يتصور فى حقه الاصابة
لاهليته قال الغزالى هذه مسئلة فرضية لا وقوع لها اصلا لان العامى العاقل لا يخوض فيما لا يدرى الى من يدرى فيما اجمع عليه الخواص فالعوام متفقون
على ان الحق فيما اجمعوا عليه لا يضمرون فيه خلافا فهو مجمع عليه من جهة الخواص والعوام ومن ليس من اهل الراى والاجتهاد
من العلماء له حكم العوام حتى لا يعتد بخلافه كالمتكلم الذى لا يعرف الا علم الكلام والمفسر الذى لا علم له بطريق

باب الاجماع

الاجتهاد والحديث الذي لا يفسر في وجوه الراي من طرق الشاشي النحوي الذي لا يعرف الا بالادلة الشرعية من الاحكام فان
بعلا باعتبار انتهائه الى التشرف بدرك الاحكام بمنزلة العوام واما فيما لا يحتاج فيه الى الراي فيشترك في ذكره الخواص و
العوام كالصلوة والخمس ووجوب الصلوة المكتوبة والزكوة ونحوها فيشترط في انعقاد الاجماع فيه اتفاق الكل من الخواص والعوام حتى
لو نقل خلاف البعض من العوام فيه لا ينعقد الاجماع الا انه غير واقع وهو قول الاول فيما يستغنى عن الراي بقوله والاجماع نقل
العلماء وكثير منهم في مذهب بعض الاصوليين كامام الحرمين وغيره الى اشتراط عدد التواتر في انعقاد الاجماع لان المجمعين
اذا لم يبلغوا عدد التواتر لا يتصور تواطؤهم على الخطاء مع اختلاف هواءهم وفطنتهم ودعوة طباعهم الى الاختلاف كما لا يتصور
تواطؤهم على الكذب في الخبر فيصير قولهم حجة فاما اذا لم يبلغوا ذلك العدد فيتصور تواطؤهم على الخطاء كما يتصور على الكذب
فلا يكون قولهم حجة وذهب الجمهور الى انه لا يشترط ذلك بل الاجماع من علماء الامة حجة وان كانوا اقلية نص عليه في التقويم
لان الاجماع انما صار حجة بكرامة لهذه الامة نصا لا لانقطاع توهم اجماعهم على الخطاء والضلال عقلا والادلة السمعية الموجبة
لكونه حجة لا تفصل بين عدد وعدد فلفظ الامة والمؤمنين يصدق على ما دون عدد التواتر فيوجب عصمتهم عن الخطاء ووجوب اتباعهم
واختلفوا في انه اذا لم يبق من المجتهدين الا واحد هل يكون قوله حجة لقوله امرا منهم قال بكونه حجة لان مضمون الدليل السمعي
ان لا يخرج الحق عن … الامة من غير تفصيل لانه اذا لم يوجد من الامة سواه صدق عليه لفظ الامة لقوله تعالى ان ابراهيم
كان امة قانتا … الاصل في الاطلاق الحقيقة واذا كان امة دخل تحت النصوص الدالة على عصمة الامة عن الخطاء فيكون
قوله حجة ومنهم من قال لا يكون حجة لان لفظ الاجماع مشعر بالاجتماع واقل ما يكون ذلك انما يكون من اثنين فلا يكون قول
الواحد اجماعا فلا يكون حجة والحجة الاجماع … الاظهر … في البعض … اقل ما ينعقد به الاجماع ثلثة من العلماء
لان الاجماع مشتق من الجماعة واقل الجمع الصحيح هو الثلاثة وهو اختيار … الائمة رحمه الله حيث قال والاصح عندنا
انهم اذا كانوا جماعة واتفقوا … من البعض مع سكوت الباقين فانه ينعقد الاجماع بهم وان لم يبلغوا حد
التواتر قوله ولا بالثبات على ذلك حتى يموتوا ولا … اهل … فيما … الى … ولا … من … اى
لهم في الباب الا فيما يستغنى عن الراي انقراض العصر وهو موت جميع من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم
على حكم فيها شرط لانعقاد الاجماع وصيرورته حجة عند البعض منهم احمد بن حنبل وابو بكر بن فورك من الشافعية في قول وعند
الجمهور ليس بشرط وهو الاصح مذهب الشافعي رحمه الله واختلف القائلون بالاشتراط في فائدته فقال احمد بن حنبل ره و
من تابعه هي جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث في اجماعهم واعتبار موافقته للاجماع حتى لو اجمعوا والعصر
مستمر على ما قالوا يكون اجماعا وان خالفهم المجتهد اللاحق في زمانهم وقياس هذه الطريقة ان لا يكون للمخالف فائدة الاجماع
ايضا لوقوع الخلاف قبل الحكم بانعقاد الاجماع فاذا انقرضوا ولم يبق خلافه كان معتبرا ولا يكون خرقا للاجماع … ان الفائدة جواز الرجوع
وادخال من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم واعتبار موافقتهم لاحتمال … فهو لانه يؤدي الى ان لا ينعقد الاجماع اصلا
احتج من شرط الانقراض بان الاجماع انما صار حجة بطريق الكرامة بناء على وصف الاجتماع ولا يثبت الاجتماع الا باستقرار الاراء واستقرار
الثبات لا بانقراض العصر لان الناس قبله في حال تأمل وتفحص فكان رجوع الكل او البعض محتملا ومع احتمال الرجوع لا يثبت الا باستقرار

فلا يثبت الاجماع يوضحه ان ابا بكر رض كان يرى التسوية في القسمة ولا يفضل من كان له فضيلة على غيره ولم يخالفه في ذلك احد من الصحابة ولما صار
الامر الى عمر رض خالفه فيه وفضل في القسم بالسبق في الاسلام والعلم ولم ينكر عليه احد من الصحابة وانما صحت هذه المخالفة باعتبار ان العصر لم ينقرض وان
عمر رضي الله عنه كان يرى عدم جواز بيع امهات الاولاد ووافقه الصحابة عليه ثم ان عليا رضي الله عنه خالفه من بعده حتى قال له عبيدة السلماني رايك في
الجماعة احب الي من رايك وحدك ولم يكن ذلك الا لان العصر لم ينقرض بعد فثبت ان بدون الانقراض لا يثبت حكم الاجماع ولكنا نقول
ما يثبت به الاجماع حجة من النصوص الواردة في الكتاب والسنة لا يفصل بين الانقراض وعدمه بل يدل على انه حجة قبل الانقراض كما هو حجة بعد
الانقراض فلا يجوز زيادة اشتراط الانقراض عليها لانه شيء لم يدل عليه دليل ولان الزيادة نسخ وهو لا يجوز لما ذكروا من الدلائل ولان الحق لا يعدو الاجماع لكرامة
اهل الاجماع من الله تعالى فيثبت ذلك بنفس الاجماع من غير توقف على انقراض العصر لانه لو توقف عليه جاز ان يكون الامة حين اتفقت اجمعت
على الخطا وانه غير جائز وقولهم الاستقرار لا يثبت الا بانقراض العصر لان ما قبله حال تامل وتفحص فاسد لان الكلام
فيما اذا مضت مدة التامل وقطعت الامة على الاتفاق واخبروا عن انفسهم انهم معتقدون ما اتفقوا عليه فيكون اشتراط
بلا حاجة فيكون فاسدا وكذا تعلقهم بخبر التسوية لان عمر قد خالف ابا بكر رضي الله عنه في زمانه وناظره في ذلك وقال اتجعل
من جاهد في سبيل الله بماله ونفسه طوعا كمن دخل في الاسلام كرها فقال ابو بكر رضي الله عنه انما عملوا لله فاجرهم على الله وانما
الدنيا بلاغ اي بلغة العيش وهم في الحاجة الى ذلك سواء ولم يرو عن عمر رضي الله عنه انه رجع عن قوله الى قول ابي بكر رض
الله عنه فلا يكون الاجماع بدون رايه منعقدا فلما ال الامر اليه عمل برايه في حال امامته وكذا مخالفة علي رضي الله عنه
في بيع امهات الاولاد لم يكن بعد انعقاد الاجماع فانه روي عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم انهم كانوا يرون بيع
امهات الاولاد في زمان عمر رضي الله عنه منهم جابر بن عبد الله وغيره فلا يكون الاجماع منعقدا ايضا وقول عبيدة رايك
مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك دليل على ان مع جماعة لا على ان معه جميع الصحابة وانما اختار عبيدة ان يكون
قول علي منضما الى قول عمر رضي الله عنه لانه كان يرجح قول الاكثر على قول الاقل وعلي رضي الله عنه لا يرى الترجيح بالكثرة
بل بقوة الدليل واذا ثبت ان انعقاد الاجماع لم يتوقف على انقراض العصر وان الحق ثبت بنفس الاجماع ولم يصح رجوع
البعض عما اتفق الكل عليه عندنا لان الحق لما تبين فيما اتفقوا عليه صار اتفاقهم دليلا قطعيا فكان الرجوع مخالفة الدليل القطعي
وموجبا ان اجماعهم انعقد على الخطا فيكون مردودا بخلاف الابتداء فان خلاف البعض كان مانعا من انعقاد الاجماع فلم يثبت
الحق بيقين فيجوز لكل واحد منهم العمل بما ادى اليه اجتهاده لاحتمال الصواب **قوله** ثم الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة
نصا لانه لا خلاف فيه ففيهم اهل المدينة وعترة الرسول عليه السلام ثم الذي ثبت بنص بعضهم وسكوت الباقين لان السكوت
في الدلالة على التقرير دون النص اي على درجات متفاوتة كالنصوص من الكتاب والسنة مثل الظاهر والنص والمفسر و
المحكم والمتواتر والمشهور وخبر الواحد فالاقوى اجماع الصحابة نصا كاجماعهم على خلافة ابي بكر رضي الله عنه لانه اجماع لا خلاف
لاحد في صحته لوجود عترة الرسول عليه السلام واهل المدينة فيهم ولوجود النص عن الكل فكان مثل المحكم من النصوص
والمتواتر من الاخبار ثم الذي اي ثم الاجماع الذي ثبت بنص بعض الصحابة وسكوت الباقين منهم فانه
وان كان اجماعا عند الجمهور لكنه ثبت بالسكوت عن الرد وهو الدلالة عن التقرير اي تقرير الحكم دون التنصيص عليه و

وصورة المسئلة ما اذا نص بعض اهل الاجماع على حكم في مسئلة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسئلة وانتشر ذلك
بين اهل العصر ومضت مدة التامل فيه ولم يظهر مخالف كان ذلك اجماعا عند جمهور العلماء ويسمى اجماعا سكوتيا ونقل عن
الشافعي رحمه الله انه ليس باجماع ولا حجة وهو مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا وابي بكر الباقلاني من الاشعرية وداود الظاهري
وبعض المعتزلة تمسكوا في ذلك بان السكوت قد يكون للمهابة والتقية كما قيل لابن عباس رضي الله عنه لما اظهرت وافق العول
وقد كان ينكره قلت هذا في زمان عمر رضي الله عنه وانه كان يقول بالعول فقال كان رجلا مهيبا فهبته بالجهاد وفي رواية منعني عن ذلك
درته وقد يكون لانهم لم يتاملوا في المسئلة لاشتغالهم بالجهاد وسياسة الرعية او تاملوا فلم يؤد اجتهادهم الى شيء فتفكروا وقد يكون لكون
القائل اكبر سنا منهم او اعظم حرمة واقوى في الاجتهاد فلا يرون الابتداء اي الانكار مصلحة احتراما له واذا كان محتملا لهذه المعاني
لا يكون حجة خصوصا فيما هو موجب للعلم قطعا وتمسكت العامة بانه لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من كل واحد على قوله واظهار
الموافقة مع الآخرين قولا ادى الى ان لا ينعقد الاجماع لانه لا يتصور اجماع اهل العصر كلهم على قول يسمع ذلك منهم الا نادرا بل انما
يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقين واتفاقنا على كون الاجماع حجة دليل على بطلان قول هذا القائل وهذا
لان المتعذر كالممتنع ثم تعليق الشيء بشرط هو ممتنع يكون نفيا فكذا تعليقه بما هو متعذر ولانه اذا ظهر قول من بعض اهل الاجماع فسكوت
سائرهم اما لانهم لم يجتهدوا او اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم الى شيء او ادى الى بطلان ذلك القول او الى صحته ولا يجوز ان لا يكونوا اجتهدوا
لان العادة يخالفه فان ترك الاجتهاد من الجم الغفير في حادثة نزلت خلاف العادة وهو يؤدي الى اهمال حكم الله تعالى فيما حدث مع
وجوبه عليهم لكونهم مجتهدين والظاهر عدم ارتكابه من المسلم المتدين وهو يؤدي الى خروج الحق عن اهل العصر لعضهم ترك الاجتهاد و
بعضهم بالعدول عن طريق الصواب لم يكن ذلك القول حقا ولا يجوز ان يكونوا اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم الى شيء لان ذلك
يؤدي الى اخفاء الحق مع ظهور طرفه على جميع الامة وهو محال ولا يجوز ان يكونوا اجتهدوا وادى اجتهادهم الى خلافه الا انهم كتموا لان
اظهار الحق واجب لا سيما مع ظهور قول هو باطل عندهم والتعليق بالمهابة والتقية باطل لانهم كانوا يظهرون الحق ولا يهابون
احدا واذا بطلت هذه الاوجه تعين الوجه الاخير وتبين انهم سكتوا لرضاهم بما ظهر من القول فصار كالنطق ولا يقال يجوز انهم سكتوا لاعتقاد
ان كل مجتهد مصيب لانا نقول لا يمنع ذلك عن مباحثته وطلب الكشف عن ماخذه كالعادة الجارية بمناظرة المجتهدين في طلب الحق
كمناظرتهم في مسائل الجد والعول ودية الجنين على انه لم يكن في الصحابة من يعتقد ذلك على ما عرف في موضعه وذكر صدر الاسلام
ابو اليسر ان هذا الاجماع لا يخلو من نوع شبهة لما ذكره الخصوم ويكون اجماعا مستدلا عليه ويكون دون القواطع من وجوه الاجماع
لكنه مع هذا مقدم على القياس **قوله** ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم مخالفا اي لم يظهر فيه قول الصحابة
اصلا كاجماعهم على صحة الاستصناع لان هذا ليس باجماع عند من قال الاجماع الا للصحابة فلما وقع في معرض الاختلاف انحطت
درجته عما هو متفق عليه والضمير المنصوب في سبقهم راجع الى من الاول والمستكن راجع الى من الثاني والضمير المجرور في فيه
راجع الى الحكم ووقع في بعض النسخ قول من سبقهم مخالف بالجر على ان يكون بدلا من من اي لم يظهر فيه قول مخالف سبقهم او بالرفع
على الف علته اللهم نظهر وقول بالنصب على المفعولية لمخالف اي لم يظهر مخالف قول من سبقهم وليس بصحيح لان
المراد نفي ظهور قول السابقين اصلا لا نفي قول المخالف منهم خاصة والدليل عليه ما ذكر في التقويم ثم اجماع اهل كل عصر

بعدهم على حكم لم يستقر فيه خلاف لو ظهر انه لو لم يظهر الاجماع القرن الثاني قول مخالف ممن سبقهم فظهر قول يوافق كان حكمه حكم ما لم يظهر فيه قول من
سبقهم اصلا انه يكون منقطعا عن درجة اجماع الصحابة فلم يكن لهذا القيد فائدة قوله ثم اجماع من بعدهم على قول سبقهم فيه مخالف وقته
اختلف المشايخ في هذا الفصل فقال بعضهم هذا لا يكون اجماعا لان موت المخالف لا يبطل قوله ولو جعلنا اجماع كل عصر حجة فيما لم
يسبقه خلاف وفيما لم يسبق اعني اجماع من بعد الصحابة على قول ائمة على حكم سبقهم فيه مخالف فقد اختلف العلماء رحمهم الله فيه فذهب الذين قالوا
بان الاجماع من بعد الصحابة حجة في هذا الفصل وصورته ما اذا اختلف اهل عصر في مسئلة على قولين واستقر خلافهم فيه ذلك بل [illegible] الا
ان العصر الذي بعده على احد قوليهم في تلك المسئلة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا لصحته ذهب اكثر اصحاب الشافعي رحمه الله
وجماعة من اهل الحديث الى انه يمتنع ويبقى المسئلة اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم انه لا يمنع من انعقاد
الاجماع فيرتفع الخلاف السابق به عند علمائنا الثلاثة وهو مختار المصنف وهو الاصح واليه ذهب ابو سعيد الاصطخري وابو بكر
القفال من اصحاب الشافعي وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا عند ابي حنيفة رحمه الله يمنع من الانعقاد وعند محمد رحمه الله لا يمنع
في بعض الروايات مع ابي حنيفة وفي بعضها مع محمد وهو الاصح احتج من جعل عدم الخلاف السابق شرطا لانعقاد الاجماع بان
الحجة اتفاق كل الامة ولم يحصل الاتفاق لان المخالف الاول من الامة لم يخرج بموته من الامة ولم يبطل قوله به [illegible] لم
تبق المذاهب بموت اصحابها كمذهب ابي حنيفة والشافعي وغيرهما ويصار قول الباقين من الامة حيثما اذا اختلفوا في حكم على قولين
ومات احد الفريقين يكون اجماعا لكونهم كل الامة في هذا الوقت وهو باطل واذا لم يحصل اتفاق كل الامة لا يكون اجماعا يوضحه
ان الخلاف معتبر لدليله لا لعينه اذ قول غير صاحب الشرع لا يعتبر الا بدليل ودليل المخالف باق بعد موته فكان كبقائه نفسه ولانه
يلزم من تصحيحه تضليل بعض الصحابة الى الضلال لانه تبين باجماع من بعدهم على احد القولين ان الحق ما ذهب اليه المجمعون
وان القول الآخر خطأ بيقين فيجب نسبة قائله الى الضلال اذ الخطأ بيقين هو الضلال واحد لا يظن بابن عباس رضي الله عنه
الا فيمن منع العول وفي توريثه لام ثلث كل المال في زوج وابوين وان اجمع التابعون على خلاف قوله وفي المسلمين
ولا بابن مسعود في تقديمه ذوي الارحام على موالي العتاقة وان اجمعوا بعده على خلاف ذلك ووجه قول من جعل
الخلاف السابق مانعا من انعقاد الاجماع ان الدلائل التي عرفنا بها كون الاجماع حجة لا توجب الفصل بين اجماع سبقه خلاف
وبين اجماع لم يسبقه خلاف فصرفها الى ما لم يسبقه خلاف تقييد لها من غير دليل يوجبه فكان باطلا الا ترى ان اختصاص
هذه الامة بهذه الكرامة ثبت باعتبار الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك انما يتصور من الاحياء في كل عصر دون من
مات قبلهم فلهذا لا يعتبر قولهم قول من ياتي بعدهم بخلاف قولهم في منع ثبوت الاجماع لا يعتبر قول من مات قبلهم
اذا اجتمعوا اي اهل عصرهم على خلافه لانهم كل الامة في هذا الوقت يبينه ان الصحابة رضي الله عنهم لو اختلفوا في مسئلة على قولين
ثم اجمعوا على احدهما يسقط الاختلاف المتقدم بالاجماع المتاخر فكذا في مسئلتنا لان الحجة في اجماع التابعين مثل
الحجة في اجماع الصحابة فلما سقط اختلاف الصحابة لاجماعهم سقط باجماع التابعين ايضا قولهم دليل المخالف
مسلم لكنه لم يبق معتبرا معمولا به بعد ما انعقد الاجماع على خلافه كنص نزل بخلاف القياس فخرج من ان يكون
معمولا به لا يتبين انه لم يكن دليلا بل كان حجة ولا يلزم تضليل ايضا لان الراي كان حجة قبل ظهور الاجماع فاذا ظهر

القطع مقتصرا على الحال كالصحابة اذا اختلفوا في امر بالراي فلما عرضوا ذلك على الرسول ع قول البعض لا ينسب صاحبه الى
الضلال كصلوة اهل قبا بعد نزول النص قبل بلوغ الخبر اليهم **قوله** لكنه فيما لم يسبق فيه الخلاف بمنزلة المشهور من الحديث
وفيما سبق فيه الخلاف بمنزلة الصحيح من الاحاد اي لكن اجماع من بعد الصحابة في حكم لم يسبق فيه الخلاف بمنزلة المشهور
من الحديث حتى لا يكفر جاحده لشبهة الاختلاف ولكن يجوز الزيادة التي هي في معنى النسخ به لان الاختلاف الواقع فيه
مما لا يعبأ به واجماعهم فيما سبق فيه خلاف بمنزلة الصحيح من الاحاد حتى كان موجبا للعمل دون العلم بشرط ان لا يكون
مخالفا للاصول فكان هذا الاجماع حجة على ادنى المراتب كذا في التقويم وينبغي ان يكون مقدما على القياس كخبر الواحد
قوله واذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر واذا انتقل الينا
بالافراد كان كنقل السنة بالاحاد وهو يقيني باصله لكنه لما انتقل الينا بالاحاد اوجب العمل دون العلم وكان مقدما على
القياس الاجماع احد الادلة القاطعة مثل السنة فلما ثبت السنة في حقنا بدليل قاطع وبدليل ظني فيه شبهة فكذا الاجماع
فاذا انتقل الينا اجماع الصحابة باتفاق كل عصر على نقله كان بمنزلة نقل السنة بالتواتر فيكفر جاحده عند من جعل انكار الاجماع
كفرا كجاحد السنة المتواترة وذلك مثل اجماعهم على خلافة ابي بكر رضي الله عنه واجماعهم على قتال مانعي الزكوة واذا انتقل
اي الاجماع الينا بالافراد اي بنقل الاحاد بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا كان اي هذا النقل بمنزلة نقل السنة بالاحاد
او كان هذا الاجماع بمنزلة السنة المنقولة بالاحاد فيوجب العمل دون العلم ويقدم على القياس عند اكثر العلماء لان الاجماع
حجة قطعية كقول الرسول عليه السلام ثم اذا نقلت السنة الينا بطريق الاحاد كانت موجبة للعمل مقدمة على القياس فكذا
الاجماع المنقول بالاحاد وذلك مثل ما روي عن عبيدة السلماني انه قال ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام رضي الله عنهم
على شيء كاجتماعهم على المحافظة على الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت ونقل عن بعض اصحابنا
وبعض اصحاب الشافعي منهم الغزالي انه لا يوجب العمل لان الاجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة المتواترة ونقل
الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت به قاطع والجواب انا لا نثبت بنقل الواحد اجماعا قاطعا موجبا للعلم ليمتنع ثبوته به بل نثبت به
اجماعا ظنيا موجبا للعمل وثبوته بنقل الواحد غير ممتنع كخبر الواحد ولكنهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل
قاطعة وهي اجماع الصحابة ودلالات النصوص ولم يوجد ههنا دليل قاطع يدل على وجوب العمل به فلو ثبت لكان بالقياس
على خبر الواحد ولا مدخل للقياس في اثبات اصول الشريعة لانه نصب الشرع بالراي فلا بد في هذا الا ان يجعل وجوب العمل ثابتا بطريق
الدلالة بان يقال نقل الواحد الدليل الظني موجب للعمل قطعا كالخبر الذي تخللت الواسطة بين ناقله والرسول فنقل الواحد الدليل القطعي وهو الاجماع
الذي لم يتخلل بينه وبين ناقله واسطة اولى بان يوجب العمل قطعا لان احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به اكثر من احتماله في مخالفة المظنون به فاذا ثبت وجوب
العمل في هذه الصورة ثبت فيما اذا تخلل في نقله واسطة او وسائط لعدم القائل بالفصل والله اعلم واذ انتهى الفراغ بحمد الله تعالى وتأييده وهدايته وتسديده عن بيان الاصول
الثلثة والشرح لحقائقها وكشف معضلاتها وتوضيح دقائقها فلنشرع في بيان الاصل الرابع الذي هو ميدان الفحول وميزان العقول ومسبار غور
الفكر ومضمار ارباب النظر جاهدين في تحقيق معانيه جادين في تسهيل مبانيه متشبثين بالتوفيق من العزيز العلام مصلين على نبينا محمد خير الانام والله اعلم بالصواب

باب القياس

وهو يشتمل على بيان نفس القياس وشرطه وركنه وحكمه ودفعه اما الاول فالقياس في اللغة التقدير يقال

قيس النعل بالنعل اي قدر به واجعله نظير الآخر وهو يشتمل اي باب القياس يشتمل على بيان نفس القياس اي لغة
وشريعة وشرطه وركنه وحكمه ودفعه لان الكلام لا يصح الا بمعرفة معناه وضعا واصطلاحا اذ لو لم يكن له معنى لم يكن مفيدا
فكان مهملا كالحان الطيور ولا يعتبر الا عند شرطه لان توقف المشروط على الشرط كتوقف صحة الصلوة على الطهارة وصحة
النكاح على حضور الشهود امر ظاهر ولا يقوم الا بركنه لان ركن الشيء نفس ذلك الشيء او بعض ما هو داخل في ماهيته
ولم يشرع الا لحكمه لان الشيء انما يخرج من حد السفه والعبث الى حد الحكمة بكونه مفيدا وذلك انما يتحقق بالحكم وبعد تحقق هذه
الجملة يبقى للسائل ولاية الدفع كما ستعرفه فلم يكن بد من بيان هذه الجملة اما تفسيره لغة فالتقدير يقال قست الارض بالقصبة
اذا قدرتها بها وقاس الطبيب الجرح اذا سبره بالمسبار ليعرف مقدار غوره ثم التقدير لما استدعى امرين يضاف احدهما
الى الآخر بالمساواة استعمل بمعنى المساواة ايضا فقيل قس النعل بالنعل اي سوها بصاحبتها واسم النعل مونث سماعي الا ان الشيخ
ذكر ضميره نظرا الى ظاهر اللفظ وصلة القياس في اللغة هي الباء الا ان كلمة على جعلت صلته في الشرع فقيل قاس عليه لتضمينه
معنى البناء ليدل على ان القياس الشرعي للبناء لا للاثبات ابتداء وهو ابتداء وهو مصدر قاس وقايس يقال قاس يقيس قيسا
قياسا وقايس يقايس مقايسة وقياسا **قوله** والفقهاء اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل سموا ذلك قياسا لتقديرهم الفرع
بالاصل في الحكم والعلة في الاحكام الشرعية سموا ذلك قياسا لتقديرهم الفرع بالاصل وتسويتهم اياه في الحكم والعلة
اشارة الى المعنى الاصطلاحي من غير ان يكون تحديدا للقياس والمعول عليه في تحديده ما نقل عن الشيخ ابي منصور رحمه الله انه
ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر واختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر وليس بمثبت بل المثبت
هو الله سبحانه وتعالى وذكر مثل الحكم ومثل العلة احترازا عن لزوم القول بانتقال الاوصاف فانه لو لم يذكر لفظ المثل يلزم
ذلك وذكر لفظ المذكورين ليشتمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم
العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب واداء الواجب ثم التعبد به في جائز عقلا وواقع سمعا عند
جميع الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين وقالت الشيعة كلها والخوارج سوى النجدات منهم وابراهيم النظام وجماعة من معتزلة
بغداد ورود التعبد به ممتنع عقلا وقال داود الظاهري وابنه محمد وجميع اصحاب الظواهر والقاشاني انه ليس بممتنع عقلا لكن
الشرع لم يرد بالتعبد به بل منع من العمل بالقياس فكان باطلا واتفق القائلون بورود التعبد به سمعا على ان الدليل السمعي
الوارد بالتعبد به قطعي سوى ابي الحسين البصري من المعتزلة وقد بينا المسألة بدلائلها وشبهها في الكشف فلا نشتغل بذكرها هنا
قوله واما شرطه فان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر كقبول شهادة خزيمة وحده كان حكما ثابتا بالنص اختصاصا
به كرامة له لا بد من بيان الاصل والفرع لكثرة دورهما في المسائل في هذا الباب فنقول الاصل في القياس عند اكثر العلماء
من اهل الفقه والنظر هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البر في تحريم بيعه بجنسه متفاضلا كان الاصل هو البر
عندهم لان الاصل ما كان حكم الفرع مقتبسا منه وهو مورد النص وذلك هو البر في هذا المثال وعند المتكلمين هو الدليل الدال
على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع كقوله عليه الصلوة والسلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل في هذا المثال لان الاصل ما تفرع عليه
غيره والحكم المنصوص عليه يتفرع على النص فكان النص هو الاصل وذهبت طائفة الى ان الاصل هو الحكم في المحل المخصوص

عليه لان الاصل ما ابتني عليه غيره وكان العلم به موصلا الى العلم والظن بالغير وهذه الخاصية موجودة في الحكم لا في المحل لان
حكم الفرع لا يتفرع على المحل ولا في النص والاجماع اذ لو تصور العلم بالحكم في المحل دونهما بدليل عقلي او ضرورة لامكن القياس فلم يكن
النص اصلا للقياس ايضا وهذا النزاع لفظي لامكان اطلاق الاصل على كل واحد منهما لبناء حكم الفرع على الحكم في المحل المخصوص
عليه وعلى المحل والنص لان كل واحد اصله واصل الاصل اصل لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو مذهب الجمهور لان الاصل
يطلق على ما يبتني عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين اما بالمعنى الاول فلما قلنا واما المعنى الثاني
فلافتقار الحكم ودليله الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مفتقر الى الحكم ولا الى دليله لان المطلوب بيان الاصل الذي
يقابل الفرع في التركيب القياسي ولا شك انه بهذا الاعتبار هو المحل واما الفرع فهو المحل المشبه عند الاكثر كالارز في المثال المذكور
وعند الباقين هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم البيع بجنسه متفاضلا وهذا اولى لانه الذي يبتني على الغير ويفتقر اليه دون المحل الا انهم
لما سموا المحل المشبه به اصلا سموا المحل الآخر فرعا واذا ثبت هذا فنقول ان كان المراد من الاصل ههنا النص المثبت للحكم فالمراد من
الخصوص التفرد كما في قولك فلان مخصوص بعلم الطب اي متفرد به من بين العامة لا يشاركه فيه احد لا الخصوص من صيغة عامة
فانه غير مانع عن القياس الا ترى ان اهل الذمة لما خصوا من عموم آية القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان والرهابين وغيرهم
بالقياس والباء في بحكمه بمعنى مع وفي بنص آخر للسببية والمخصص به غير مذكور والضمير راجع الى الاصل اي يشترط ان لا يكون النص
المثبت للحكم في المحل مختصا مع حكمه بذلك المحل بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل مثل قوله عليه السلام
من شهد له خزيمة فحسبه فانه مختص مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد بمحل وروده وهو خزيمة رضي الله عنه بسبب نص آخر يدل على
اختصاصه به وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فانه لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة
الفرد فاذا ثبت بدليل في موضع كان مخصصا به دلالة بعده النص النافي غيره وان كان المراد منه محل الحكم كما هو مذهب الجمهور فالمراد
من الخصوص التفرد كما قلنا والباء في بحكمه صلة الخصوص وفي بنص آخر للسببية اي يشترط ان لا يكون محل الحكم مختصا بالحكم المشروع
فيه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بهذا الحكم مثل خزيمة رضي الله عنه فانه مختص اي متفرد بقبول شهادته وحده لا يشاركه
فيه غيره وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وعلى هذا الوجه يدل عبارة التقويم او المراد من
الخصوص خصوص العموم الا انه اريد به خصوص بطريق الكرامة لا مطلق الخصوص فانه لا يمنع من القياس والباء في بحكمه صلة الخصوص
والنص الآخر الدليل المخصص منه غير مذكور يعني يشترط ان لا يكون محل الحكم مخصوصا عن قاعدة عامة مع حكمه او ملتبسا بحكمه بنص
آخر يخصصه مثل خزيمة رض فانه مخصوص بحكمه وهو قبول شهادته وحده عن العمومات الموجبة للعدد مثل قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين واشهدوا ذوي عدل منكم بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه ولكن بطريق الكرامة فيمنع من الحاق غيره به بالقياس
سواء كان مثله في الفضيلة او فوقه او دونه لتادية الحاق الغير به الى ابطال الكرامة الثابتة له بالنص الموجبة لانقطاع شركة الغير
وهذا بخلاف تعليل الدليل المخصص في العام حيث يجوز لانه لا يوجب ابطال شيء لبقاء صيغة العموم والدليل المخصص على ما كان قبله حتى لو ادى
الى ابطال النص بان لم يبق بعد التعليل الا واحد او اثنان لا يجوز ايضا لانه يصير ابطالا للعموم بالقياس الا ان هذا الوجه انما يصح على ان
يجوز تاخير دليل المخصوص عن العام فاما على قول من اشترط الاتصال فلا يمكن حمله على خصوص العموم لان العام الموجب لاشتراط العدد لما

سابقا على حديث خزيمة فكان حديثه ناسخا مخصصا والضمير في اختصاصه لخزيمة وفي به للحكم اي ثبت بالنص اختصاص خزيمة بهذا الحكم وهو قبول شهادته وحده
ويجوز ان يكون على العكس اي ثبت اختصاص هذا الحكم بخزيمة كرامة له والاول اوفق لظاهر قوله وان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه وقصة خزيمة ان النبي صلى الله عليه وسلم
اشترى ناقة من اعرابي او وفاه ثمنها ثم جحد استيفاء الثمن وجعل يقول هلم شهيدا فقال عليه السلام من يشهد لي فقال خزيمة بن ثابت انا اشهد لك يا رسول الله انك اوفيت
الاعرابي ثمن الناقة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف تشهد لي ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تاتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما
تخبر به من اداء ثمن الناقة فقال عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه كذا في المبسوط قال شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين قدس سره انما اختص خزيمة بهذه الكرامة
لاختصاصه من بين الحاضرين بفهم جواز الشهادة للرسول عليه السلام بناء على قوله وجواز الشهادة لغيره بناء على العيان ظنا من قوله عليه السلام في افادة العلم بمنزلة العيان
فكان قول الرسول عليه السلام بذلك اولى **قوله** وان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس كايجاب الطهارة بالقهقهة في الصلوة اي حكم الاصل معدولا به عن
القياس والضمير في به راجع الى الاصل والباء للتعدية فان العدول لازم وهو الميل عن الطريق فلا يتاتى المجهول عنه الا بالباء ويكون معناه مع الباء بغير
الفاعل اي ومن شرطه ان لا يكون الاصل اي حكمه عادلا عن سنن القياس مائلا عنه يعني لا يكون على خلافه لان حاجتنا الى اثبات الحكم في الفرع
بالقياس على الاصل موافقا للنص فلو جاء النص في محل مخالفا للقياس لم يمكن اثبات الحكم في الفرع بالقياس لان القياس يرد هذا الحكم ويقتضي عدمه فلا يستقيم
اثباته به كالنص لو ورد نافيا لحكم لا يستقيم اثباته به لانه يصير نافيا ومثبتا لشيء واحد في زمان واحد وذلك مثل ايجاب الطهارة بالقهقهة في الصلوة فانه ثبت مخالفا للقياس
لان الطهارة تزول بالمنافي وهو النجاسة ولم يوجد الا ان الشرع جعلها مزيلة للطهارة في الصلوة المطلقة على خلاف القياس فلا يمكن الحاق غيرها بها حتى لو قهقه في
الصلوة فيما عداها لا ينتقض به الطهارة وان كان الارتداد اعظم جناية بالقهقهة ولا يمكن تعدية حكمها الى صلوة الجنازة وسجدة التلاوة لانها جعلت حدثا في صلوة
مطلقة بخلاف القياس فيقتصر على مورد النص وذكر بعض المحققين تفصيلا في هذا الشرط فقال الخارج عن القياس على اربعة اوجه احدها ما استثني وخصص عن قاعدة
عامة ولم يعقل فيه معنى التخصيص فلا يقاس عليه غيره كتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده وثانيها ما شرع ابتداء ولا يعقل معناه فلا يقاس عليه غيره لتعذر العلة
كاعداد الركعات ونصب الزكوة ومقادير الحدود والكفارات وتسمية هذا القسم معدولا به عن القياس تجوز اذ لم يسبق له عموم وقياس حتى يسمى المستثنى خارجا عن القياس
بعد دخوله فيه بل معناه انه ليس منقاسا لعدم تعقل علته وثالثها القواعد المبتدأة العديمة النظير لا يقاس عليها غيرها مع انها تعقل معناها لانه لم يوجد لها نظير
خارج عما تناوله النص والاجماع وتسميته خارجا عن القياس تجوز ايضا وذلك كرخص المسافر والمسح على الخفين فانا نعلم ان المسح على الخفين انما جوز لعسر النزع ومسيس الحاجة
الى استصحابه لكن لا نقيس عليه العمامة والقلنسوة والقفازين وما لا يستر جميع القدم لانها لا تساوي الخف في الحاجة وعسر النزع وعموم الوقوع فهذه الاقسام الثلاثة لا يجري
فيها القياس بالاتفاق ورابعها ما استثني عن قاعدة سابقة تطرق الى استثنائه معنى فيجوز ان يقاس عليه كل مسألة دارت بين المستثنى والمستبقى وشاركت المستثنى
في علة الاستثناء عند عامة الاصوليين خلافا للبعض على ما عرف فتبين بهذا ان المراد من المعدول به عن القياس ههنا ما لا يعقل معناه اصلا ويخالف القياس من كل وجه
فاما اذا كان موافقا له من وجه يجوز القياس عليه كالمستحسنات **قوله** وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه فلا
يستقيم التعليل لاثبات اسم الخمر لسائر الاشربة لانه ليس بحكم شرعي ولا لصحة ظهار الذمي لكونه تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل الى اطلاقها
في الفرع عن الغاية ولا لتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطي لان عذرهما دون عذره فكان تعدية الى ما ليس بنظيره ولا لاشتراط الايمان
في رقبة كفارة اليمين والظهار وفي مصرف الصدقات لانه تعدية الى ما فيه نص بتغييره والضمير في بعينه عائد الى الحكم وفي نظيره الى الاصل المفهوم من التعدي
وفيه الى الفرع وههنا اشتراط اربعة شروطا في الحقيقة لتضمنه اشتراط التعدي وكون الحكم شرعيا وعدم تغييره في الفرع فان قوله بعينه يشير اليه ومماثلة الفرع الاصل وعدم
وجود النص في الفرع الا ان الكل لما كان راجعا الى تحقيق التعدي فانه يتم بالجميع جعل الكل شرطا واحدا بخلاف الشرطين الاولين فانهما ليسا

من التعدي بل من شروط التعدي كذا في بعض الشروح وانما شرطنا التعدي الى فرع هو نظير الاصل لان القياس هو التسوية بين امرين فلا يتحقق الا في محل قابل لها والتسوية لا تتصور في شيء واحد ولم يتعد الحكم الى فرع بالتعليل كان المحل شيئا واحدا فلا يتحقق المقايسة واما اشتراط ان لا يكون المعدى حكما شرعيا فمذهب جمهور الفقهاء وقال ابن سريج من اصحاب الشافعي والقاضي ابو بكر الباقلاني لا يشترط ان يكون حكما شرعيا بل يجري القياس في الاسامي واللغات وهو مذهب جماعة من اهل العربية قالوا انا رأينا عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة المطربة فاذا حصلت تلك الشدة يسمى خمرا واذا زالت زال الاسم والدوران يفيد غلبة الظن فيغلب على ظننا ان العلة لذلك الاسم هي الشدة فمتى رأينا الشدة حاصلة في النبيذ غلب على ظننا انه يسمى بالخمر وقد علمنا ان الخمر حرام فعلمنا بحرمة النبيذ لدخوله تحت عموم قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها واوجبنا الحد بشرب القليل والكثير منه كما في شرب الخمر وكذا سائر الاشربة المسكرة لعموم العلة وتمسك الجمهور بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فانه يدل على انها باسرها توقيفية فيمتنع ان يثبت شيء منها بالقياس وبان القياس انما يجوز عند تعليل الحكم في الاصل وتعليل الاسماء غير جائز لانه لا مناسبة بين شيء من المسميات واذا لم يصح القياس البتة قال الغزالي ان العرب ان عرفتنا بتوقيفها انا وضعنا اسم الخمر مثلا للمسكر المعتصر من العنب خاصة فوضعها لغيره تقول واختراع فلا يكون لغتهم بل يكون وضعا من جهتنا وان عرفتنا انها وضعته لكل ما يخامر العقل فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيفهم لا بقياسنا كما انهم عرفونا ان كل مصدر له فاعل فاذا سمينا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن توقيف لا عن قياس وان سكتوا عن الامرين احتمل ان يكون اسم الخمر ما يعتصر من العنب خاصة واسم غيره فلم نحكم عليهم بان لغتهم هذا وقد رأيناهم يضعون الاسماء لمعان يخصصونها بالمحل كما يسمون الفرس ادهم لسواده وكميتا لحمرته ولا يسمون الثوب المتلون بذلك ولا الآدمي المتلون بذلك الاسم لانهم وضعوا الادهم والكميت للاسود والاحمر بل للفرس الاسود والاحمر كما سموا الزجاج الذي تقر فيه المائعات قارورة اخذا من القرار ولا يسمون الكوز والحوض قارورة وان قر فيه الماء فاذا كل ما ليس على قياس التصرف الذي عرف منهم بالتوقيف لا سبيل الى اثباته ووضعه بالقياس فثبت بهذا ان اللغة وضع كلها توقيف لا مدخل للقياس فيها اصلا وانما اشترطوا ان يكون التعدي لحكم النص بعينه اي بمثل حكمه من غير تغيير له في الفرع بزيادة وصف وسقوط قيد لان المساواة بين الاصل والفرع في الحكم لا تتحقق مع التغيير ويكون التعدية مع التغيير اثبات حكم آخر في الفرع ابتداء غير الحكم الثابت في الاصل وهو باطل فلذلك لا يستقيم التعليل لاثبات صحة ظهار الذمي كما ذهب اليه الشافعي حيث قال يوجب الظهار الحرمة والذمي من اهل الحرمة كالمسلم وهو من اهل الكفارة لانه من اهل الاطعام والاعتاق وان لم يكن اهلا للصوم لا يمنع صحة ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال فظهاره صحيح ولئن لم يكن اهل الكفارة فهو اهل الحرمة فيعتبر ظهاره في حق الحرمة كما اعتبر ابو حنيفة ايلاء الذمي في حق الطلاق وان لم يعتبر لايجاب الكفارة قلنا هذا التعليل باطل لان حكم الظهار في حق المسلم حرمة متناهية بالكفارة ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة في حق الذمي فانه ليس باهل الكفارة فلو صح ظهاره ليثبت به حرمة مطلقة فيكون تغييرا للحكم الاصل في الفرع وهو باطل لما قلنا انه ليس باهل الكفارة لان المقصود بالكفارة التطهير والتكفير ولهذا ترجح فيها معنى العبادة حتى تتادى بالصوم الذي هو عبادة محضة ولا تتادى الا بنية العبادة ولا تفتى بها ولا يقام عليه كرها والكافر ليس باهل للتكفير والتطهير ولا لاداء العبادة بخلاف العبد لانه من اهل الكفارة الا انه عاجز عن التكفير بالمال لعدم الملك بمنزلة الفقير حتى لو عتق واصاب مالا كانت كفارته بالمال ايضا كالفقير اذا استغنى وبخلاف الايلاء لانه طلاق مؤجل والذمي من اهل الطلاق ولان الحرمة الثابتة باليمين مطلقة لا موقتة بالكفارة ولهذا لا يجوز التكفير قبل الحنث بخلاف الظهار واما اشتراط المماثلة بين الاصل والفرع فلما ذكرنا ان القياس هو المحاذاة بين الشيئين في العلة والحكم فلو لم يكن الفرع نظير الاصل لا يتحقق القياس ويكون اثبات الحكم في الفرع حينئذ شرعا له بالفرع ابتداء فلذلك لا يصح التعليل لتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى الخاطي والمكره في الافطار كما فعله الشافعي رحمه الله فقال ان الناسي انما لم يفسد الفطر لتعذر القصد الى الشيء مع عدم العلم به لم يجعل فعله فطرا وان وجد منه القصد الى نفس الفعل فلان لا يكون فعل الخاطي فطرا مع انه لم يقصد الفطر ولا الفعل كان اولى وكذا المكره على الفطر لان الاكراه اذا كان تاما حتى انتقل فعل المكره الى الحامل عليه واذا انتقل اليه لم يبق له فعل كفعل الناسي لما اضيف الى صاحب الحق لم يبق

للناسي فعل لانه لا مساواة بين الناسي وبين الخاطي والمكره في العذر وعدم القصد لان النسيان امر جبل عليه الانسان لا صنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز عنه
بوجه فكان سماويا محضا منسوبا الى صاحب الحق من كل وجه كما اشار اليه قوله عليه السلام انما اطعمك الله وسقاك اي هو الذي القى عليك النسيان
حتى اكلت وشربت فلم يصلح لضمان حقه لانه صدر منه فاستقام ان يجعل الركن باعتباره قائما حكما فاما الخطأ فلا ينفك عن تقصير من جهة الخاطي
بترك المبالغة في التحرز ولهذا يجب الدية والكفارة على الخاطي في القتل والاكراه حادث بصنع مضاف الى العباد لا الى صاحب الحق وكذا لا كمل
له الاقدام على الفطر بالاكراه وهو معنى قوله لان عذرهما دون عذره اي عذر الناسي فتعدية الحكم من الناسي اليهما يكون تعدية الى ما ليس بنظيره فيكون
فاسدة واما اشتراط خلو الفرع من النص فمذهبنا فان التعليل لتعدية الحكم الى موضع فيه نص لا يجوز عند عامة اصحابنا سواء كان على وفاق النص
الذي في الفرع او على خلافه وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد ومن تابعه من المتاخرين وعند الشافعي ره ان كان على خلاف النص الذي في الفرع كان باطلا
وان كان على وفاقه من غير ان يثبت زيادة فيه او يثبت زيادة لم يتعرض لها النص كان صحيحا لانه اذا كان موافقا له كان مؤكدا لموجبه وان كان مثبتا لزيادة
كان النص عنها ساكتا فيكون بيانا والكلام وان كان ظاهرا محتمل لزيادة البيان فيجوز التعليل لتحصيل زيادة البيان ولكنه لا يحتمل
خلاف موجبه فيبطل التعليل على خلافه ولكنا نقول التعليل لاثبات الحكم في محل فيه نص ان كان موافقا للحكم الثابت فيه بالنص فلا فائدة فيه
لان الحكم لما ثبت بالنص لا يجوز اضافته الى العلة كما لا يجوز اضافته في النص المعلل الى العلة وان كان مخالفا له فهو باطل لان التعليل
لا يصلح مبطلا لحكم النص بالاجماع وان كان مثبتا لزيادة لم يتعرض لها النص فهو باطل ايضا لان اثبات زيادة لم يتناولها النص
بمنزلة النسخ والرفع فان جميع الحكم في موضع النص كان ثابتا بالنص وبعد الزيادة يصير بعضه وقد بينا ان ذلك نسخ واختيار مشايخ
سمرقند على ما يشير اليه كلام صاحب الميزان ان يجوز التعليل على موافقة النص من غير ان يثبت فيه زيادة وهو الاشبه لان فيه تاكيد
النص على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل ولا مانع في الشرع والعقل عن تعاضد الادلة وتاكد بعضها ببعض فان الشرع
قد ورد بآيات كثيرة واحاديث متعددة في حكم واحد وقد ملأ السلف كتبهم بالتمسك بالنص والمعقول في حكم واحد وقالوا ان هذا الحكم ثابت
بالكتاب والسنة والمعقول ولم ينقل عن احد في ذلك نكير فكان ذلك اجماعا على جوازه توضيحه ان الحديث الغريب يجب قبوله ان كان موافقا للكتاب
بقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقه فاقبلوه وما خالفه فردوه مع انه لا فائدة في قبوله الا التاكيد ودليل
الكتاب فكذا التعليل على موافقة الكتاب يجوز لهذه الفائدة ثم عند الشافعي ره لما جاز اثبات زيادة لم يتعرض لها النص بالتعليل في المواضع المنصوص
عليها شرط صفة الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل وشرط صفة الايمان ايضا في مصرف الصدقات الواجبة مثل
الكفارات وصدقة الفطر حتى لم يجز صرفها الى الفقراء الكفار اعتبارا بمصرف الزكوة فان الايمان فيه شرط بالاجماع وقلنا هذا التعليل فاسد
لان نصوص الكفارات وصدقة الفطر مثل قوله تعالى او تحرير رقبة فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فكفارته
اطعام عشرة مساكين اغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم مطلقة غير مقيدة بالايمان فيقتضي باطلاقها الخروج عن العهدة باعتاق الرقبة الكافرة وبالصرف
الى المساكين الكفار فتقييدها بالايمان بالقياس يكون تغييرا لموجبها بالرأي فان تقييد المطلق تغيير كالاطلاق في المقيد وكذا قوله تعالى لا ينهاكم الله عن
الذين لم يقاتلوكم الآية يدل على جواز صرف الصدقات الى اهل الذمة فكان اشتراط الايمان بالتعليل مخالفا له وانما اشترط الايمان في مصرف
الزكوة بالحديث المشهور الذي هو بمنزلة المتواتر وهو قوله عليه السلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن ثم اعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم صدقة توخذ
من اغنيائهم وترد الى فقرائهم قوله والشرط الرابع ان يبقى حكم النص المعلل بعد التعليل على ما كان قبل التعليل لان تغيير حكم النص في نفسه

بالرأي باطل كما ابطلنا في الفرع اي في ذاته بالرأي باطل سواء حصل التغيير بحكم نص في الاصل وهو المقيس عليه او حصل التغيير بحكم النص في الفرع كما بينا في قوله
والنص فيه وهو معنى قوله كما ابطلنا في الفروع والضمير في نفسه الطلنا راجع الى التغيير ويجوز ان يكون معناه ان تغيير حكم النص المعلل في نفسه بالرأي باطل
كما ان تغيير حكم في الفرع باطل على ما بيناه في ظهار الذمي والضمير في نفسه على هذا الوجه راجع الى النص وذلك لان التغيير لما بطل في الفرع مع
انه لم يتضمن معارضة النص فلان يبطل في الاصل مع تضمنه معارضة النص كان اولى والمراد من التغيير تغيير المعنى المفهوم من النص لغة
دون التغيير الحاصل من الخصوص الى العموم فانه من ضرورة التعليل اذ لا فائدة له الا التعميم حكم النص وذلك مثل ما قال الشافعي رحمه الله
ان السباع التي لا يؤكل لحمها تلحق بالخمس الفواسق حتى لو قتل المحرم شيئا منها لا يجب عليه شيء لان النبي عليه السلام انما استثنى الخمس
لان من طبعهن الايذاء فكل ما يكون من طبعه الايذاء كان مستثنى من النص بمنزلة الخمس قلنا هذا تعليل فاسد لانا لو جعلنا الاستثناء
باعتبار معنى الايذاء خرج المستثنى من ان يكون محصورا في عدد الخمس فكان تغييرا لحكم النص المعلل بالتعليل وكذلك تجويز اشتراط الخيار
فوق ثلثة ايام باعتبار ان شرط الخيار للنظر والناس يتفاوتون في الحاجة الى مدة النظر فوجب ان يكون ذلك مفوضا الى رأيهم
فيجوز فوق ثلثة ايام كما جاز ثلثة من هذا القبيل لان فيه ابطال حكم النص وهو التقدير بثلثة ايام فلم يكن تعدية بحكم النص وذكر في بعض
نسخ اصول الفقه ان تعليل حرمة الربوا في الاشياء الاربعة بالقوة كما قال مالك من هذا القبيل لاقتضائه عدم الحكم في الملح ثم اشار الشيخ
الى الجواب عن النقوض التي ترد على هذا الاصل منها ما ذكر اصحاب الشافعي انكم قد غيرتم بالتعليل حكم النص في قوله عليه السلام لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء فان النص يعم القليل والكثير فيوجب الحرمة في القليل الذي لا يكال لما يوجبها في الكثير الذي
يكال وقد خصصتم القليل منه بالتعليل حيث علقتم الحرمة بصفة الكيل فانها لما علقت بصفة الكيل لم يبق النص متناولا للقليل لانه ليس بكيلي
فكان هذا التغيير الموجب بالتعليل لا التعدية بحكمه فقال انما خصصنا القليل من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء
لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ولن يثبت اختلاف الاحوال الا في الكثير فصار التغيير بالنص مصاحبا
للتعليل لا به وانما خصصنا القليل بدلالة الاستثناء لا بالتعليل وذلك لما عرف ان المستثنى بمعنى النفي فلما لم يكن بد من ان يثبت التقدير على وفق المستثنى تحقيقا
للاستثناء فانه لا يصح الا في الجنس من حيث الحقيقة حتى لو قال ان كان في الدار الا زيدا فعبده حر كان المستثنى منه بني آدم كانه قال ان كان في الدار احد من بني آدم فلما
فلا يحنث بوجود الدابة او المتاع فيها ولو قال الا حمارا كان المستثنى منه الحيوان الذي يقصد بالسكنى حتى لو كان فيها متاع لا يحنث ولو قال الا ثوبا كان المستثنى منه
كل شيء يقصد بالسكنى والامساك في العرف حتى لو كان فيها انسان او دابة او شيء سوى الثوب مما يقصد بالامساك في الدور يحنث وههنا استثنى حال التساوي بقوله الا سواء بسواء
اذ المراد منه حال تساويهما في الكيل عن المذكور في صدر الكلام هو العين واستثناء الحال من الاعيان باطل في الحقيقة وان كان يحتمل الصحة بطريق المجاز بان يجعل الاستثناء
منقطعا ولكن المجاز خلاف الاصل فدل ان الاستثناء لم ينقطع عما تناوله ظاهر اللفظ اذ لو كان الاستثناء عنه لقيل الا الحنطة والشعير والتفاح ونحوها بل
عما تضمن اللفظ من احوال البيع فثبت عموم صدر الكلام بهذه الدلالة في الاحوال كما في قولك ما آتاني زيد الا راكبا اي ما آتاني في شيء من احوال الا في
حالة الركوب وكما في التنزيل ولا يأتون الصلوة الا وهم كسالى اي لا يأتونها في شيء من احوالهم الا في حالة الكسل لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم
اي لا تدخلوها في جميع الاحوال الا حالة الاذن وعموم الاحوال للطعام حال التساوي والتفاضل والمجازفة اذ لا حالة لبيع الطعام بالطعام سوى هذه الاحوال على ما
بيناه في الاستثناء ولن تثبت هذه الاحوال المختلفة الا في الكثير لان المراد من التساوي هو المساواة في الكيل بالاجماع والتفاضل عبارة عن فضل احد
المتساويين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم المساواة والتفاضل مع احتمال كل واحد منهما فكان آخر الكلام دليلا على ان صدره لم يتناول القليل فصار التغيير بالنص

اى حصل به يعنى حصل تغيير اول الكلام عن العموم الى الخصوص بالنص كـ بدلالة مصاحبا للتعليل اى معا فقاله وهو منتصب على الحال ويجوز ان يكون خبر صار اى
صار التغيير الحاصل بالنص مصاحبا او يكون خبر الخبر بعد خبر يعنى تعليلنا بالكيل وافق التغيير الذى حصل بدلالة الاستثناء فى هذه النص فان الاستثناء دل على ان
القليل ليس بمراد عن هذا الكلام ثم تعليلنا بالكيل دل ايضا على ان القليل ليس محل للربوا فتوافقا الا ان التغيير حصل بالتعليل على ما زعمتم ومنها ما قالوا ان النص اوجب الشاة فى الزكوة بقوله
للفقراء ان الله تعالى اوجب الصدقة للفقراء جملة وفسرها النبى عليه السلام بقوله فى خمس من الابل شاة وفى اربعين شاة شاة وامثالهما فصدر كان الله قال
الشاة للفقير فصارت الشاة مستحقة بصورتها ومعناها كالدار المشفوعة للشفيع والحق المستحق واجب الرعاية صورة ومعنى كما فى سائر حقوق العباد وقد اسقطتم الحق
من صورة الشاة بالتعليل بالمالية حيث جوزتم دفع القيم فى الزكوة فكان هذا التغيير الموجب للنص بالتعدية بحكم لان الشاة كانت هى الواجبة عينا قبل التعليل
بحيث لا يسعه تركها الى غيرها وبعده لم تبق واجبة لانه يصح تركها الى غيرها وهو القيمة فكان هذا مثل نقل حق الشفيع من الدار الى الثواب بالتعليل مثل
نقل الركوع والسجود بعلة الخضوع للتعدية الى محل اخر وهو اقامة الخد مقام الجبهة او اقامة الركوع مقام السجود فكان باطلا فاشار الى الجواب بقوله وكذلك
اى مثل ثبوت تخصيص القليل بالنص جواز الابدال فى الزكوة ثبت بالنص الى اخره واعلم ان المشائخ فى جواب هذه المسئلة طريقين احدهما انا ما
ابطلنا الحق المستحق عن عين الشاة لانه لا حق للفقير فى صورة الشاة وانما حقه فى ماليتها فان النبى عليه السلام جعل الابل ظرفا للشاة بقوله فى خمس من
الابل شاة وعينها لا توجد فى الابل وانما توجد فيها مالية الشاة فعرفناه انه اراد بالشاة ماليتها الا ان المالية بعض الشاة فكنى بذكر الكل عن البعض
فلم يكن فى تعليلنا ابطال حق الفقير من صورة الشاة الا ترى انه لو ادى واحدا منهما جاز بالاجماع ولو كان حقه متعلقا بالصورة لكان ينبغى ان
لا يجوز كما لو ادى خمسة دنانير عن خمسة دراهم على اصل الخصم والثانى واليه مال اكثر المحققين من اصحابنا انه لا حق للفقير فى الزكوة حتى تغير بالتعليل اذ
لو كان له فيها حق لما حل وطى الجارية المشتراة للتجارة بعد الحول قبل اداء الزكوة كالجارية المشتركة ولما حل اكل الطعام وجبت فيها الزكوة قبل ادائها ولما
جاز تصرف المالك فى مال الزكوة بعد وجوبها بدون اذن الامام بل الزكوة عبادة خالصة اصلية من اركان الدين شرعت شكرا على نعمة المال كالصلوة شرعت
شكرا على نعمة البدن ولهذا لا يتادى بدون النية ولا يجوز ان تجب للعباد بوجه لانه يؤدى الى الاشتراك وهو ينافى معنى العبادة بل المستحق للعبادة هو
الله تعالى لا غير فثبت ان الواجب لله تعالى على الخلوص ثم حق الله تعالى وان كان لا يقبل التغيير بالتعليل كحق العباد الا ان حقه ههنا سقط عن
الصورة باذنه الثابت باقتضاء النص لا بالتعليل وذلك لانه تعالى وعد ارزاق العباد بقوله وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها واوجب
لنفسه حقا فى مال الاغنياء بالنصوص الموجبة للزكوة ثم امر الاغنياء بصرف هذا الحق الواجب له عليهم الى الفقراء ايفاء للرزق الموعود لهم عنده وحق
الفقراء فى مطلق المال لا فى المال معين لان حوائجهم مختلفة كثيرة لا تندفع الا بمطلق المال لا يحتملها مال معين وهو معنى قوله وهو مال مسمى
لا يحتملها اى لا يحتمل انجاز ما وعد الله تعالى مع اختلاف المواعيد فكان الامر بصرف هذا المال المسمى الى الفقراء مع ان حقهم فى مطلق المال
دليلا على اذنه باستبدال حقه ضرورة كالسلطان يجيز اولياءه بجوائز مختلفة ثم امر بعض وكلائه بانجاز تلك الجوائز من مال معين له فى
يده يكون ذلك اذنا له باستبدال هذا المال المعين الذى فى يد هذا المامور ضرورة ان سقوط الحق عن صورة الشاة ثبت
ضرورة الامر بالصرف الى الفقير والثابت بضرورة النص كالثابت بالنص فصار التغيير بالنص مجامعا للتعليل اى اجتمع
التغيير بالنص والتعليل واقترنا الا ان التغيير حصل بالتعليل فان قيل الاستبدال فيما ذكرت عن المثال ضرورى اذ لا يمكن
انجاز المواعيد المختلفة من المال المعين فاما ههنا فلا ضرورة لانه يمكن ايفاء الرزق الموعود من عين الشاة الا يرى انه
لو اداها يجوز بالاجماع فلا حاجة الى التغيير باقامة الغير مقامها قلنا انما نتكلم فيما اذا ادى عين الشاة لا فيما اذا ادى

قيمتها فان ذلك وجه اخرى فنقول اذا ادى عين الشاة يصير الفقير قابضا حقه من حيث انها مال متقوم مطلق لا من حيث انها مال مقيد مسمى
بانها شاة او لحم لان مطلق المال هو الموعود وقبض حق الله يحصل بمقتضى قبض حق نفسه فانه انما يقبض لله ما يصير قابضا
اياه لنفسه بدوام اليد عليه فلا يكون الفقير قابضا مالا مقيدا الا ان المطلق غير المقيد فتحققت الحاجة الى ابطال قيد الشاة ويصير حق
الله تعالى مطلقا ليمكنه قبضه حقا لنفسه اذ الاصل في كل عين مختلفين يتاديان بقبض واحد ان يجعل الحق للاول على وصف
الحق الثاني ليتادى الاول بقبض صاحب الثاني حقه كرجل له على اخر حنطة وعليه مائة درهم لاخر فطلب الدراهم صاحبه فقال للذي
عليه الحنطة اد الدراهم التي علي بما لي عندك من الحنطة فادى الدراهم الى صاحبها كان صاحب الدراهم قابضا حق نفسه وانتقل
حق صاحب الحنطة عنها الى الدراهم في ضمن الاداء ليمكن جعله قابضا للدراهم بقبض صاحب الدراهم فان قبضه يتضمن قبض حق
صاحب الحنطة حق نفسه الا ان الفرق ان هناك يحتاج الى الاستبدال بمال اخر وههنا يحتاج الى ابطال القيد واذا ثبت انه
عند اداء الشاة يصير مؤديا حق الله تعالى بماليتها من حيث انها متقومة بعشرة دراهم مثلا لا من حيث انها شاة كانت
الشاة وغيرها في ذلك سواء فاذا ادى يجوز بطريق الدلالة كذا في الطريقة البرغرية **قوله** وانما التعليل لحكم شرعي وهو صلاح
المحل للصرف الى الفقير بدوام يده عليه بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد وهو لظهر ما قلنا جواب عما يقال لما حصل التغيير و
جواز الاستبدال بالنص لا فائدة في التعليل بعد اذ فائدته تعدية الحكم الى محل لا نص فيه ولم يوجد ههنا فاجاب بان جواز الاستبدال
وان ثبت بالنص الا انه قد يكون بما يصلح لدفع حاجة الفقير وبما لا يصلح له فالتعليل لبيان ان الاستبدال انما يجوز بما يصلح لدفع
حاجة الفقير من الاموال لا بما لا يصلح لها كما لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لا يجوز عن الزكوة لان المنفعة لا تصلح بدلا عن
العين في هذا الباب لان العين خير من المنفعة على ما عرف او هو رد لكلام الخصم فانه لما زعم ان تعليلنا وقع لابطال حق مستحق
للفقير لا لتعدية حكم شرعي الى موضع لا نص فيه بين اولا ان التغيير ان حصل حصل بمقتضى النص وبين ثانيا ان التعليل لم يقع الا لحكم
شرعي فان لهذا النص حكمين وجوب الشاة وصلاحية الشاة الكفاية في حق الفقير فنحن نعلل صلاحية الشاة ونبين المعنى الذي
به صارت الشاة صالحة لكفاية حق الفقير لتعديها به الى ما لا نص فيه وبيانه ان تسليم الزكوة الى الفقير يقع لله تعالى على الخلوص
في ابتداء القبض قربة مطهرة للمؤدي عن الاثام كما قال الله تعالى الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات
وقال جل ذكره خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ثم يصير للفقير بدوام يده عليه كمن امر الاخر ان يهب لفلان عشرة
دراهم على انه ضامن ففعل يصير الموهوب له قابضا للامر اولا ثم قابضا لنفسه بدوام يده واذا وقعت قربة مطهرة صارت من الاوساخ
كالماء المستعمل على ما وقعت الاشارة النبوية اليه في قوله عليه السلام يا معشر بني هاشم ان الله تعالى كره لكم اوساخ الناس
وفي رواية غسالة الناس وعوضكم منها بخمس الخمس من الغنيمة وكان ينبغي ان يحرم الانتفاع بها اصلا كما كان كذلك في الامم
الماضية حتى كانت النار تنزل فتحرق المتقبل من الصدقات ولم يكن ينتفع بها احد الا انها احلت لهذه الامة بعد ان ثبت
خبثها بشرط الحاجة كما احلت الميتة بالضرورة ولهذا لم تحل للغني اذا لم يكن عاملا لعدم الحاجة فثبت ان حكم النص صلاحية
المحل للصرف الى كفاية الفقير لان حكم النص ما اوجبه النص والنص الموجب للشاة اوجب صلاحيتها للصرف الى الفقير
بعد ما بطلت في الامم الماضية فيكون ثبوت الصلاحية حكم النص وانما حدثت هذه الصلاحية

الصلاحية للشاة باعتبار انها مال متقوم لان حاجة الفقير تندفع باعتبار التقوم الا يرى ان الدراهم الخمسة الواجبة في المائتين
منها او نصف مثقال من الذهب الواجب في عشرين مثقالا منه لو لم يكن متقوما لم يندفع به حاجة الفقير اصلا فعللنا هذه الصلاحية
الصلاحية لعلة التقوم وعدينا هذا الى سائر الاموال لاشتراك في العلة على موافقة سائر العلل فان حكمها تعميم حكم النص مع
بقاء حكم النص في المنصوص عليه على قراره وههنا بهذه الثابتة فان صلاحية الشاة لاداء حق الفقير لم تبطل بهذا التعليل
بل بقيت كما كانت فالحاصل ان وجوب الشاة تضمن امرين كون الشاة حق الله تعالى عينا وصلاحية الشاة للكفاية
حق الفقير والاول لا يقبل التعليل والثاني يقبله ولكن قبوله التعليل لا يفيد المقصود مع بقاء الاول على حاله لان الفقير
انما ياخذ حق الله تعالى من العبد برزقه لا حق العبد وحق الله تعالى لما بقي في الشاة عينا كيف يمكنه اخذ غير الشاة من
العبد باعتبار انه صالح للكفاية مع ان حق الله تعالى لم يثبت فيه الا انه لما ثبت بدلالة النص ان حقه جل جلاله في مطلق
المال لا في عين الشاة امكنه اخذ غير الشاة لثبوت حق الله تعالى فيه بالدلالة وتعدية الصلاحية اليه بالتعليل ولو لم يثبت
حق الله تعالى في غير الشاة بدليل ولم تتعد الصلاحية اليه لم يثبت الجواز كما في عكسه فثبت انه لا بد من كلا الامرين فلذلك
ذكر الشيخ رحمه الله قوله وانما التعليل لحكم شرعي الى اخره بعدما بين ان سقوط حق الله تعالى في الصورة حصل باذنه
والله اعلم ومنها ان الشرع عين الماء لغسل الثوب النجس لقوله عليه السلام ثم اغسليه بالماء وقد غيرتم بالتعليل بكونه مزيلا
للعين والاثر هذا الحكم حيث جوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال سائر المائعات مثل الخل ونحوه ومنها ما قالوا ان الشرع
اوجب التكبير لافتتاح الصلوة بقوله تعالى وربك فكبر وقوله عليه السلام مفتاح الصلوة الطهور وتحريمها التكبير وقوله عليه السلام
للاعرابي الذي علمه الصلوة ثم قل الله اكبر وانتم بالتعليل بالثناء وذكر الله تعالى على سبيل التعظيم غيرتم هذا الحكم في المنصوص
عليه حيث جوزتم افتتاح الصلوة بغير لفظ التكبير مثل قوله الله اجل والرحمن اعظم ومنها ان الشرع علق الكفارة بالوقاع
لقوله عليه السلام للاعرابي الذي قال واقعت امرأتي في نهار رمضان اعتق رقبة الحديث وقد غيرتم بالتعليل
حكم النص حيث علقتم الكفارة بالفطر واوجبتموها بالاكل والشرب عمدا فاشار الشيخ رحمه الله الى الجواب عن هذه النقوض
الثلاثة بقوله وهو اي ايجاب مطلق المال وتعدية الصلاحية لتبقى الحكم الشرعي الى غير الشاة نظير ما قلنا في مسئلة
ازالة النجاسة بالمائعات ان الواجب ازالة النجاسة عن الثوب لئلا يكون مستعملا لها حالة اداء الصلوة والماء آلة
صالحة للازالة كما ان الواجب في الزكوة دفع الحاجة الفقير والشاة آلة صالحة الا ان يكون استعمال الماء واجبا
بعينه بدليل ان من لبس الثوب النجس او قطع موضع النجاسة بالمقراض او احرقه بالنار سقط عنه استعمال الماء ولو كان
استعماله واجبا بعينه لم يسقط بدون العذر كما في ازالة الحدث ثم كونه اي الماء صالحة للازالة حكم شرعي لان الازالة
لا تحصل به الا بالحكم بعدم تنجسه حالة الاستعمال واختلاطه بالنجاسة اذ لو حكم بنجاسته باول الملاقاة لم تحصل الازالة اصلا
ويبقى الثوب نجسا ابدا كما لو ازالها بالبول والحكم بعدم تنجسه في تلك الحالة شرعي كما ان الصلاحية في تلك المسئلة امر
شرعي فعدينا هذا الحكم الى سائر ما يصلح له كالخل وكل ما ينعصر بالعصر فقد بقي حكم النص وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير على
ما كان قبله من غير تغيير وهذا بخلاف التطهير عن الحدث حيث لا يجوز الا بالماء لانه ثبت غير معقول المعنى فيقتصر على مورد

النص على ما بيناه في الكشف وكذلك التكبير ليس بواجب لعينه كما زعم الخصم بل الواجب عمل اللسان عمل ثناء على الله تعالى
والتكبير شرع لتحصيل عمل اللسان بذكره بمنزلة الالة للفعل لان الصلوة عبادة بدنية والمستحق فيها افعال تحل على
اعضاء مخصوصة تنبئ عن التعظيم كالقيام للقدم والركوع للظهر والسجود للجبهة واللسان من جملة البدن ومن الاعضاء
الظاهرة من وجه وكان المستحق استعماله بما يحصل به التعظيم ما هو ثناء على الله سبحانه فتبين ان شرع التكبير لان يحصل
الثناء به لا انه هو المستحق في نفسه كما ان المستحق في السجود ان يصير الجبهة ساجدة لا ان يصير الارض مسجودا بها وكما
ان المستحق في ذكر كلمة الشهادة اداء ما على اللسان من عمل الايمان وهذه الكلمة الة بها يحصل الاداء لا ان يكون الركن
ان تصير هذه الكلمة مذكورة بلسانه ولهذا اقام مقامها سائر الكلمات بالفارسية والعربية وغيرهما واذا ثبت ان الواجب
عمل اللسان صح التعليل واقامة غير التكبير مقامه لان عمل اللسان لا يتبدل به وانما يتبدل الالة والالة في تحصيل العمل لا تجب بقصودها بل الضرورة
تحصيل العمل بها لصلاحها لذلك العمل كالسعي للجمعة واستعمال القلم للكتابة والسكين للتضحية فلم يكن لها صفة في نفسها الا الصلاحية
للعمل وبالتعليل واقامة الة اخرى مقامها لا يتبدل حكمها وانها تبقى صالحة بعد التعليل كما كانت ويبقى استعمالها واجبا
اذا اضطر الى تحصيل العمل بان لا يجد الة اخرى وهو كقوله صلى الله عليه وسلم وليستنج بثلثة احجار فان تعيين الحجر لا يدل
على عدم جواز اقامة المدر مقامه بل الحجر آلة يجوز ان تتعين ويجوز ان تتخير بينها وبين ما في معناها وكذا لا يلزم عليه القراءة
حيث لا يقوم ذكر اخر مقامها لان الواجب عمل اللسان عن قراءة وللقراءة فضيلة ليس لغيرها من الاذكار وهي انها كلام
ومن عند الله تعالى ويحرم على الحائض والجنب قرائتها فلا يجوز اقامة غيرها من الاذكار مقامها الا ترى ان غير الفاتحة
من السور لما ساوى الفاتحة في الفضيلة المذكورة قام مقامها في الجواز وان تعينت الفاتحة بالحديث ولا يلزم عليه
الاذان ايضا لان الواجب هو الاعلام بحضور الصلوة والاعلام لا يحصل الا بهذا الذكر المخصوص وكذا الكفارة متعلقة
بالافطار الذي هو السبب الموجب لها لانه هو الجناية على الصوم ولهذا اضيفت اليه فقيل كفارة الفطر والجماع الة صالحة
للفطر وكما ان الاكل والشرب الة صالحة للفطر ايضا فيعدى بعدينا هذا الحكم الى الاكل والشرب ويبقى الجماع الة صالحة
كما كانت من غير تغيير بالتعليل شيئا من احكام النصوص قوله وبهذا تبين ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات
للفقراء والمساكين لام العاقبة اي يصير بعاقبته او لانه اوجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة وذلك بعد الاداء
الى الله تعالى فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة وهذه الاسماء اسباب الحاجة وهم بجملتهم للزكوة بمنزلة
الكعبة للصلوة كلها قبلة للصلوة وكل جزء منها قبلة لما كانت الزكوة حقا مستحقا للفقير قبل الاداء عند الشافعي رحمه الله
حمل اللام في قوله انما الصدقات للفقراء على لام التمليك فقال اوجب الشرع الزكوة للاصناف المذكورة في هذه
الاية واضافها اليهم باللام الموضوعة للتمليك فتدل على استحقاقهم بالشركة بقضية اللام كمن اوصى بثلث ماله لامهات
اولاده وللفقراء والمساكين كان الثلث بينهم على الشركة بقضية اللام فثبت ان حكم النص جعل الصدقات مشتركة من
الاصناف المذكورة حتى وجب صرفها اليهم ولم يجز الاقتصار على صنف واحد وقد ابطلتم تجويز الصرف الى صنف واحد
والى فقير واحد حق الباقين بالتعليل وهو خلاف موجب النص لا تعدية حكمه فاشار الشيخ الى الجواب بقوله وبهذا تبين

تبيين اي بما ذكرنا ان المؤدى يقع لله تعالى على الخلوص في ابتداء القبض ثم يصير للفقير في حالة البقاء بدوام يده عليه ثم
الدليل عليه تبيين ان اللام في هذه الآية لام العاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وفي قول
الشاعر فللموت تغذو الوالدات سخالها كما لخراب الدهر تبنى المساكن اي يصير الواجب او ما هو حق الله تعالى على الخلوص بعاقبته للفقراء
وان لم يكن لهم فيه حق في الابتداء كما ان التقاط آل فرعون لموسى صار بعاقبته للعداوة والحزن لما ادى اليها وان لم يكن
في الابتداء لذلك الغرض وكما ان الغذاء والبناء صار بعاقبتهما للموت او الحزن والخراب وان لم يكونا في الابتداء لهذين الغرضين
وذكر في المطلع ان اللام لقصر جنس الصدقات على الاصناف المذكورة المعدودة وانها مختصة بها لا تتجاوزها الى غيرها لا للاستحقاق
جميعا كما يقال انما الخلافة لقريش يراد لا تتعداهم ولا تكون لغيرهم فيحتمل ان تصرف الى الاصناف كلها وان تصرف الى بعضها وهو
مذهب عمر وعلي وابن عباس وابن مسعود وحذيفة وسعيد بن جبير والضحاك وابي العالية وابراهيم النخعي وميمون بن مهران
وغيرهم من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين قوله ولانه اوجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة دليل آخر على ان اللام للعاقبة معطوف
على الاول من حيث المعنى يعني لان الواجب لما كان خالص حق الله تعالى كانت اللام للعاقبة ولان النص اوجب الصرف بعد
ما صار صدقة حيث قيل انما الصدقات للفقراء ولم يقل انما الاموال التي وجب اداؤها للفقراء وذلك اي صيرورة المال صدقة انما
يكون بعد الاداء الى الله وذلك لا يتحقق قبل قبض الفقير كانت اللام للعاقبة لان الواجب قبل التسليم ليس بصدقة بل له صلاحية ان
يصير صدقة بالقبض وملكا للفقير بعد القبض وصيرورته صدقة لانه ملك له في الحال فيكون اللام للعاقبة اي يصير الواجب بعاقبته
صدقة وملكا للفقير ويحتمل ان يكون معناه انا ان سلمنا ان اللام للتمليك لا يدل ذلك على ان الواجب قبل الاداء يكون ملكا للفقير لان
النص اي الله تعالى اوجب الملك لهم في المال بعد ما صار صدقة وذلك انما يكون بعد الاداء الى الله تعالى بقبض الفقير فلا يكون في
الآية دليل على ان الواجب قبل القبض حق الفقير فلا يجب صرفه الى جميع الاصناف المذكورة وتبين انا ابطلنا بالصرف الى صنف واحد
حق الباقين لانه لو لم يكن لهم فيه حق قبل التسليم فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة يعني لما ثبت ان الواجب خالص
حق الله تعالى وان ذكر هذه الاصناف ليس لبيان الاستحقاق لانهم لا يصلحون لذلك ابتداء كان ذكرهم لبيان المصرف
الذي يكون المال بقبضهم لله تعالى خالصا اي السبيل في هذا الحق الواجب لله تعالى الصرف الى هؤلاء باعتبار الحاجة فانهم بحاجتهم
وفقرهم صاروا مصارف لهذا المال الذي صار من الاوساخ لا بمجرد الاسم فان الغارم وابن السبيل والغازي في سبيل الله
تعالى ولو لم يكونوا فقراء لا يحل لهم الزكوة ولو صاروا مصارف بالاسم لجاز الصرف اليهم مطلقا من غير اشتراط الحاجة كما في المواريث
وكذا لو اجتمع في شخص واحد اسام مختلفة بان كان مكاتبا وابن سبيل ومسكينا وغارما لا يستحق الا سهما واحدا ولو كان الاستحقاق
بالاسم لاستحق بكل اسم سهما على حدة كما في الارث اذا اجتمع سببان في شخص واحد بان كان زوجا وابن عم يستحق بهما جميعا فعلم ان
وجوب الصرف اليهم باعتبار الحاجة الا ان الحاجة تقع بهذه الاسباب في الاغلب فذكر الله تعالى هذه الاسامي التي هي اسباب الحاجة
لتدل على ان الفقير استحقه بحاجته حتى شاركه غيره لما احتاج وان لم يكن بسبب الفقر فعلم انهم مصارف بعلة الحاجة فصاروا جنسا واحدا
كانه قيل انما الصدقة للمحتاجين باي سبب احتاجوا ثم تعلق الحكم بادنى ما ينطلق عليه اسم الجنس على ما مر بيانه وهم محلهم للزكوة مثل الكعبة للصلوة يعني
لما ثبت ان النص لا يدل على استحقاقهم الواجب على صاحب المال بل يدل على انهم مصارف صالحة لصرف الواجب اليهم كانوا بمنزلة الكعبة للصلوة فانها ليست

بستقبلة الصلوة اذ لكعبة صالحة الصرف المتوجه اليها في الصلوة فكما ان جميعها قبلة وكل جزء منها قبلة كان جميع الاصناف المذكورة مصرفا وكل
واحد منهم مصرفا وتبين بما ذكرنا ان حكم النص بيان انهم مصارف الزكوة وبالتعليل لا يتغير هذا الحكم لانهم صالحون للصرف اليهم بعد التعليل
صرفت اليهم ام لا كالكعبة قبلة وصالحة لصرف الصلوة اليها اذا استقبلها لا بفعل العبد ام لا ويتبين ان المقسوم بينهم حكم ان كانوا مصارف
المذكورة وقد ثبتوا كذلك فلا يجوز لاحد ان ينكر كونهم مصارف الا انما انتسخ من المولفة قلوبهم فانهم كانوا مصارف بعلة اخرى
وهي اعلاء كلمة الله تعالى واعزاز دينه بالاحسان لا لحاجة المصروف اليه الى الرزق وكان ذلك بابا على حدة كباب العامل اليوم يعطى لا رزقا
على الحاجة بل جزاء على حبسه في العمل للفقراء في جباية الصدقات كذا في الاسرار قوله واما ركنه اي ركن القياس فما جعل اي الشيء الذي
جعل علما الى اخره لكن الشيء جانبه الاقوى لغة وفي عرف الفقهاء ركن الشيء ما لا وجود لذلك الشيء الا به كالقيام والركوع والسجود للصلوة ولما
لم يكن للقياس وجود الا بالمعنى الذي هو مناط الحكم كان ذلك المعنى ركنا فيه وانما سماه علما لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى
والعلل امارات على الاحكام في الحقيقة لا موجبات فكان ذلك المعنى معرفا الحكم الشرع في المحل وهو معنى العلم ثم الحكم في
المنصوص عليه ان كان مضافا الى النص وفي الفرع الى العلة كما هو مذهب مشائخنا العراقيين والقاضي الامام ابي زيد والشيخين ومن
تابعهم يكون ذلك المعنى علما على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب
مشائخ سمرقند من اصحابنا وجمهور الاصوليين يكون ذلك المعنى علما على ثبوت حكم النص في الاصل والفرع معا مما اشتمل عليه النص
يعني ينبغي ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص من الاوصاف التي اشتمل عليها النص لا بصيغة كاشتمال نص الربوا على الكيل
والجنس او بغير صيغة كاشتمال نص النهي عن بيع الابق على العجز عن التسليم لان ذلك المعنى كما كان مستنبطا من النص
لا بد ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه الضمير في له وحكمه راجع الى النص وفي بوجوده راجع الى
ما والبا للسببية وفي فيه للفرع يعني وجعل الفرع مماثلا للنص اي المنصوص عليه في حكمه من الجواز والفساد والحل والحرمة بسبب وجود ذلك المعنى
في الفرع وقيل هذا احتراز عن العلة القاصرة وذكر بعض المحققين ان اركان القياس الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع اما حكم الفرع
فثمرة القياس لتوقفه عليه ولو كان ركنا فيه لتوقف على نفسه وهو محال وهذا احسن لان انعقاد القياس كما لا يتصور بدون المعنى لا يتصور
بدون الثلثة الباقية قوله وهو الوصف الصالح المعدل بظهور اثره في جنس تفسير لما جعل علما واعلم ان القياسيين اتفقوا على
ان كل اوصاف النص بجملتها لا يجوز ان يكون علة لانه لا تاثير لكثير من الاوصاف في الحكم فان من المعلوم انه لا مدخل الوصف الاعرابي
المذكور في قوله عليه السلام للمجامع في نهار رمضان اعتق رقبة في الحكم فان التركي والهندي فيه سواء ولا المعني الحرية ولا الوقاع الاهل
فان الكفارة تجب على العبد وبالزنا وبوطي الامة وكذا الحكم في سائر الحوادث فانها يشتمل على مكان كذا وزمان كذا ولا مدخل
لمثل هذه الاوصاف في الحكم فثبت ان التعليل بجميع الاوصاف غير مستقيم ولان التعليل بجميع الاوصاف تعليل بما لا يتعدى لان جميع الاوصاف لا يوجد الا في المنصوص عليه
وذلك فاسد واتفقوا ايضا على عدم جواز التعليل لكل واحد من الاوصاف لما بينا انه لا تاثير لجميع الاوصاف في الحكم الا يرى
ان الحنطة تشتمل على اوصاف كيلية مطعومة مقتاتة ربما جسم شئ ولم يقل احد ان كل وصف من هذه الاوصاف علة
الحكم او هو فيها بل العلة بعض هذه الاوصاف واتفقوا ايضا على انه لا يجوز للمعلل ان يعلل باي وصف شاء من غير
دليل لان ادعاءه وصفا من الاوصاف انه علة بمنزلة دعواه الحكم فلا يسمع من غير دليل واذا لم يكن بد من اقامة الدليل

دعواه الحكم فلا يسمع من غير دليل واذا لم يكن بد من اقامة الدليل فالنص يصلح دليلا على العلة بلا خلاف سواء دل عليها بطريق التصريح
كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الرافة على الدافة او بطريق التنبيه
والاشارة مثل قوله عليه السلام أرأيت لو تمضمضت بماء اينقص الرطب اذا جف تمرة طيبة وماء طهور من بدل دينه فاقتلوه
وكقول الراوي سهى رسول الله عليه السلام فسجد وزنى ماعز فرجم وكذا الاجماع يصلح دليلا عليها بالاجماع وعند عدم النص والاجماع اختلفوا فيما
يصلح دليلا على العلة فقالت جماعة منهم الاطراد وهو وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه معنى من تاثير او اخالة تصلح دليلا عليها لان
ظواهر الدلائل التي جعلت القياس حجة مقتضى جواز التعليل بكل وصف من غير ان يعقل فيه معنى الا انه اذا لم يكن مطردا دل على عدم اعتبار الشرع اياه
لان تخلف الحكم عن العلة امارة النقض وذلك غير جائز على صاحب الشرع ولان علل الشرع امارات على الاحكام اذ الموجب في الحقيقة هو الله تعالى فلم
يشترط فيها ان تكون معقولة المعاني بل الشرط في الوصف الذي كان هو علة ان تميز عن سائر الاوصاف بدليل قطعي او ظني والاطراد
يصلح لذلك لان الدوران مهما حصل ولم يكن مانع من الحكم بالعلية حصل العلم او الظن عادة بكون المدار وهو الوصف
علة للدائر وهو الحكم كما اذا دعي انسان باسم فغضب ثم ترك دعاؤه به فلم يغضب وتكرر ذلك مرارا علم ان دعاءه بذلك الاسم هو سبب للغضب
وقال عامتهم لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراد لان الاطراد كما يوجد بين الحكم والعلة يوجد بينه وبين الشرط فلم يكن بد من معنى يعقل وهو قول
جمهور الفقهاء من السلف والخلف رضي الله عنهم وذلك المعنى ان يكون الوصف صالحا للحكم ثم يكون معدلا واتفق هؤلاء على ان
المراد بصلاح الوصف ملائمته اي موافقته ومناسبته للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة باسلام
احد الزوجين الى اباء الاخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا
قاطعا لها وكذا المحظور يصلح سببا للعقوبة والمباح سببا للعبادة ولا يجوز عكسه لعدم الملائمة وهو المراد من قوله وهو ان يكون اي حصول الملائمة
في الوصف ان يكون الوصف الذي جعل علة على موافقة العلل المنقولة عن الرسول عليه السلام وعن السلف رضوان الله عليهم فانهم
كانوا يعللون باوصاف ملائمة مناسبة للاحكام غير نابية عنها فما كان موافقا لها يصلح ان يكون علة وما لا فلا قال الغزالي
رحمه الله المراد بالمناسبة ما هو منهاج المصالح بحيث اذا اضيف اليها الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل الذي هو مدار التكليف
وهو مناسب لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وتحفظ في الدن فان ذلك لا يناسب واختلفوا في تفسير العدالة فعندنا عدالة الوصف
تثبت بالتاثير وهو ان يكون لجنس ذلك الوصف تاثير في جنس ذلك الحكم في موضع اخر نصا او اجماعا كذا ذكره فخر الاسلام في بعض مصنفاته وقال بعض اصحاب
الشافعي عدالة الوصف تثبت بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال القبول والصحة ثم يعرض بعد ثبوت الاخالة على الاصول
بطريق الاحتياط لا بطريق الوجوب ليتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة وقال بعضهم بل العدالة تثبت بالعرض فان
لم يرده اصل مناقض ولا معارض صار معدلا تمسكوا في ذلك بان الاثر من الوصف لا يحس ليعلم بالحس ولا يوجبه العقل
ايضا لان ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل اذ العقل لا يهتدي اليه فوجب النقل عنه الى شهادة القلب التي هي المعتبرة
عند انقطاع الادلة كالتحري جعل حجة في باب القبلة عند تعذر العمل بسائر الادلة ويؤيده قول النبي عليه السلام لوابصة بن معبد
ضع يدك على صدرك فاستفت قلبك فما حاك في صدرك فدعه وان افتاك الناس فثبت ان العدالة تحصل
بالاخالة والعرض بعد ذلك للاحتياط لا للوجوب بمنزلة ما لو كان الشاهد معلوم العدالة عند القاضي جاز له العمل بشهادته والعرض

على المذكرين بعد ذلك لعداله نوع احتياط فكذا ههنا ومن شرط العرض على الاصول لثبوت عدالة الوصف قال ان الوصف بعد صلاحيته
للحكم يحتمل ان يكون منتقضا كالشاهد يحتمل ان يكون مجروحا فلم يكن بد من العرض على الاصول كما لا بد من عرض الشاهد على المذكين بعد فاذا
سلم عن النقوض والمعارضات تثبت عدالته وذلك لان الاصول شهداء الله على احكامه كما لو كان الرسول في حال
حيوته فيكون العرض على الاصول وامتناع الاصول من رده بمنزلة العرض على الرسول في حيوته وسكوته عن الرد
ووجه قول العامة ان حاجتنا الى اثبات كون الوصف الذي لا يحس ولا يعاين حجة وترجيح احتمال الصواب على احتمال
الخطأ والغلط وما لا يوقف عليه من طريق حس فطريق معرفته الاستدلال باثره الذي ظهر في موضع من المواضع الا يرى
انا نعرف صدق الشاهد باحترازه عن محظورات دينه فان اثر دينه لما ظهر في منعه عن ارتكاب سائر محظورات دينه يستدل به على منعه
عن الكذب الذي هو محظور دينه ايضا وكذلك يعرف الصانع جل جلاله بالاستدلال بآثار صنعه كما اشار الله تعالى اليه في آيات كثيرة
مثل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض بامره ومن آياته ان خلقكم من تراب ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره فثبت
ان طريق معرفة ما لا يحس الاستدلال بالاثر واثر الوصف ان لم يكن محسوسا فهو معقول يمكن معرفته بالبيان بان يبين ظهور الاثر
في محل مجمع عليه وما كان معقولا مثل الذي كان محسوسا فوجب المصير اليه لمعرفة صحة الوصف كما يجب المصير الى الاثر المحسوس لمعرفة
المؤثر قوله كقولنا في الثيب الصغيرة انها تزوج كرها لانها صغيرة ولاية الانكاح في النساء بدون رضاء الولي عليها ومشورتها مرتبة على الصغر عندنا وعند
الشافعي ره على البكارة فعنده كان للاب ان يزوج بنته البكر البالغة كرها لوجود البكارة كالبكر الصغيرة وعندنا ليس له ذلك
لفوات وصف الصغر وعنده ليس له ان يزوج بنته الثيب الصغيرة لفوات البكارة كالثيب الكبيرة وعندنا له ذلك لوجود وصف
الصغر وهو معنى قوله لانها صغيرة فاشبهت البكر اي الثيب الصغيرة البكر الصغيرة فالتعليل بوصف الصغر تعليل بوصف
ملائم لان الصغر مؤثر في اثبات ولاية المناكح لان ولاية الانكاح لم تشرع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح
بنفسه مع حاجته الى مقصوده كما ان النفقة تجب على الولي حقا للعاجز عنها والصغر مورث للعجز فكان التعليل لاثبات الولاية
بالصغر تعليلا بوصف ملائم مثل تعليل سقوط نجاسة سور الهرة بعلة الطواف بقوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانما هي من الطوافين
والطوافات عليكم فان الطواف موجب للضرورة وهي تعذر الاحتراز وصون الاواني عنها والضرورة مؤثرة في التخفيف وسقوط
الخطر بالنصوص مثل قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه فمن اضطر في مخمصة الا ما اضطررتم اليه فثبت ان هذا التعليل
موافق لتعليل صاحب الشرع والمناكح جمع منكح اسم المكان او الزمان من النكاح اي ولاية تثبت وقت النكاح او في
مكان النكاح او جمع منكح بمعنى المصدر من الانكاح ومجيء المصدر على وزن المفعول قياس في المزيد وعن الميداني ان
المناكح جمع منكوحة والقياس مناكيح فحذفت الياء تخفيفا اي الصغر مؤثر في اثبات ولاية انكاح المنكوحات تاثير الطواف
اي مثل تاثيره في الحكم المعلل به وهو سقوط النجاسة قوله ولا يصح العمل بالوصف قبل الملائمة كما لا يصح العمل بشهادة الشاهد
قبل ثبوت الاهلية لانه اي الوصف امر شرعي فيتعرف صلاحه من جانب الشرع وانما يعرف ذلك اذا كان موافقا للعلل
المنقولة من السلف فقبل ظهور الموافقة كان وجوده وعدمه بمنزلة فلا يجوز العمل به واذا ثبت الملائمة جاز العمل به
ولكن لا يجب قبل ظهور عدالته قال ابو اليسر رحمه الله اذا كان الوصف ملائما يصلح ان يكون علة ويجوز العمل به ولكن لا يجب

العمل به عندنا ما لم يكن موثرا وعند اصحاب الشافعي رحمه الله ما لم يكن مخيلا فاذا ظهر اثره او اخالته فحينئذ يجب العمل به فالملائمة شرط لجواز العمل
بالعلل والتاثير او الاخالة شرط لوجوب العمل بها قال ومعنى قولنا يجوز العمل بالعلة قبل ظهور التاثير انه لو عمل بها عامل نفذ العمل ولم يفسخ كما
لو قضى القاضي بشهود غير ظاهر العدالة لانه اي الوصف يحتمل الرد مع قيام الملائمة اي يحتمل الرد من الشارع بان لم يعتبره علة كالاكل ناسيا مع الصوم
علة للافطار اذ الشيء لا يبقى مع فوات ركنه لم يجعل علة لان الوصف ليس بعلة لذاته بل بجعل الشرع اياه علة فلم يكن بد من دليل يتعرف به صحته
واعتباره في الشرع بعد ظهور ملائمته وذلك ان يظهر اثره في موضع من المواضع على ما بينا فحينئذ يجب العمل به كاثر الصغر في ولاية المال فان
العجز لما كان لازما للصغر لقصور عقله اقيم من هو كامل الراي واقر الشفقة مقامه في التصرف في ماله بالاجماع فكذلك يقوم مقامه في التصرف
في نفسه ايضا للعجز فثبت ان التعليل بالصغر في ولاية الانكاح تعليل لوصف موثر وهو اي تعرف صحة الوصف بظهور الاثر نظير تعرف صدق
الشاهد بظهور اثر دينه في منعه اي منع الشاهد وهو اضافة المصدر الى المفعول والمانع الدين ويحتمل ان يكون اضافة المصدر الى الفاعل في
منع الدين اياه عن تعاطي اي مباشرة محظور دينه فالموثر هو الدين والاستدلال بالاحتراز عن سائر محظورات استدلال بظهور اثره على
ثبوت اثر اخر وهو الصدق في الشهادة كما ان الوصف هو الموثر والاستدلال بظهور اثره في موضع استدلال بظهور اثره على ثبوت اثر اخر
وهو الحكم الثابت بالقياس **قوله** ولما صارت العلة عندنا علة باثرها قدمنا القياس على الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا اقوى اثره وقدمنا
القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره دفع فساده لان العبرة لقوة الاثر وصحته دون الظهور الاستحسان في اللغة استفعال
من الحسن وهو عد الشيء واعتقاده حسنا تقول استحسنته كذا اي اعتقدته حسنا وفي الاصطلاح قيل هو العدول عن موجب قياس الى قياس
اقوى منه وليس بجامع اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر او الاجماع او الضرورة وقيل هو تخصيص قياس بدليل اقوى منه وليس
بصحيح لانه يشير الى انه تخصيص العلة وليس كذلك وعن الشيخ ابي الحسن الكرخي رح وهو ان يعدل الانسان عن ان يحكم في المسئلة بمثل ما حكم
في نظائرها الى خلافه لدليل اقوى تقتضي العدول عن الاول واعترض عليه بانه يلزم ان يكون معنى ما قال ابو حنيفة رح في بعض المواضع
تركت الاحسان بالقياس اي تركت الدليل الاقوى بالاضعف وانه غير جائز واجيب عنه بان المتروك سمي استحسان لانه اقوى من
القياس نفسه ولكن اتصل بالقياس معنى آخر صار ذلك المجموع اقوى من الاستحسان فترك العمل به اخذا بالقياس وقال بعض اصحابنا
الاستحسان المعنوي هو القياس الخفي كما اشير اليه في الكتاب وانما يسمى به لانه في الاكثر الاغلب يكون اقوى من القياس الظاهر فيكون الاخذ به
مستحسنا ولما صار اسما لهذا النوع من القياس بقي الاسم وان كان من جهة القياس الظاهر فاذا قال ابو حنيفة رح تركت الاستحسان واخذت
القياس اراد بذكره البينة على ان فيه علة سوى علة الاصل او معنى آخر يوجب ذلك خلاف هذا الاصل وان الاحسن ان يذهب اليه لكن لما
يترجح عندي لانضمام معنى اخر الى القياس الظاهر يوجب العمل به اخذت به وذكر صدر الاسلام ابو اليسر رح ان الاستحسان اذا كان اكثر تاثيرا كان
استحسانا تسمية للاسم والاستحسان معنى هو القياس واعلم ان بعض القادحين في المسلمين طعن على ابي حنيفة واصحابه رحمه الله تعالى في
تركهم القياس بالاستحسان الثابت بالراي وقال ان حجج الشرع الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستحسان
قسم خامس لم يعرفه احد من جملة الشرع سوى ابي حنيفة رحمه الله تعالى واصحابه انه من دلائل الشرع ولم يقم عليه
دليل بل هو قول بالتشهي فكان ترك القياس به تركا للحجة الشرعية بما ليس بحجة لاتباع هوى اي شهوة نفس فكان باطلا ثم قال
ان القياس الذي تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية فالحجة الشرعية حق فما ذا بعد الحق الا الضلال وان كان

لاتباع هوى اي شهوة نفس فكان باطلا ثم قال ان القياس الذي تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية فالحجة الشرعية حق فماذا بعد
الحق الا الضلال وان كان باطلا فالباطل واجب الترك ومما لا يشتغل بذكره وانهم قد ذكروا في بعض مواضع انا ناخذ القياس
ونترك الاستحسان به فكيف يجوزون الاخذ بالباطل والعمل به وذكر من هذا الجنس ما يدل على قلة الورع وكثرة التهور وكل ذلك
طعن في غير روية وقدح من غير وقوف على المراد فابو حنيفة رح اجل قدرا واشد ديانة من ان يقول في الدين بالتشهي او يعمل
بما استحسنه من غير دليل قام عليه شرعا فالشيخ رح اشار الى دفع طعنهم بقوله قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي يعني
انه عند اصحابنا احد نوعي القياس فانه ينقسم الى جلي وخفي والاستحسان الذي هو موضع التنازع فيه هو القياس الخفي لا انه قسم
اخر غير القياس اخترعوه بالتشهي ولا شك ان القياسين اذا تعارضا في حادثة يرجح احدهما بدليل ان امكن ويترك العمل
بالاخر الا انه سمي بهذا الاسم للتمييز بين القياس الظاهر الذي يذهب اليه اوهام اهل اجتهاد وبين الدليل المعارض له واشارة
الى انه هو المعمول به في الاغلب لترجحه على الاخر واعلم ايضا ان كل واحد من القياس والاستحسان المعنوي في مقابلة الاخر على وجهين
فاحد وجهي القياس ما ضعف اثره وفسد بالنسبة الى مقابله من كل وجه وهو الاستحسان والثاني ما ظهر ضعفه وفساد اثره بالنسبة
الى مقابله في الظاهر ولكن انضم اليه معنى خفي هو المؤثر في الحكم في التحقيق فاندفع به فساد ظاهره وقوي به وجه القياس واحد
نوعي الاستحسان ما قوي اثره بالنسبة الى مقابله من كل وجه والثاني ما ظهر اثره بالنسبة الى القياس في الظاهر ولكن فيه فساد خفي
بالنسبة الى معنى اخر انضم الى القياس ثم العلة لما صارت علة باثرها عندنا خلافا لاهل الطرد وغيرهم قدمنا النوع الاول من الاستحسان
لقوة اثره وان كان خفيا على النوع الاول من القياس وان كان جليا وقدمنا النوع الثاني من القياس الجلي لقوة اثره الباطن
على النوع الثاني من الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده لما ذكرنا ان العبرة بقوة الاثر وصحته دون الظهور فان الدنيا
ظاهرة والعقبى باطنة وقد ترجح الباطن لقوة اثره وهو الدوام والخلود والصفوة على الظاهر لضعف اثره وهو الفناء والكدر وكذا
العقل راجح وان كان باطنا على البصر وان كان ظاهرا لقوة اثر ادراكه وضعف اثر ادراك البصر بالنسبة اليه فان قيل هذا الاثر
للعلة بمنزلة العدالة للشاهد ثم بعد ما ثبت اصل العدالة في الشهود لا يترجح البعض على البعض لقوة العدالة فينبغي ان لا يقع
الترجيح في الاقيسة لقوة الاثر بعد ما ثبت اصل التاثير فيها قلنا صيرورة الشهادة حجة بالولاية الثابتة بالحرية والاسلام لا
بالعدالة بل العدالة شرط لترجح جانب الصدق فبعد ما ثبت اصل العدالة لا يمكن الترجيح بقوة العدالة مع مساواة الكل في الولاية
فاما صيرورة الوصف حجة فبالاثر فيجوز ان يترجح ما هو اقوى اثرا على غيره وانا لا نسلم ان القوة او الزيادة في العدالة متصورة
لان المراد بالعدالة هو الاجتناب عن محظورات الدين وما فيه لا يتصور الزيادة بل اذا اجتنبت الكل كان عدلا وان ارتكب
واحدة منها لم يبق عدلا فاما قوة الاثر لبعض العلل فمتصورة فيجوز ان يترجح بها البعض على البعض هكذا قيل قوله بيان
الثاني الى اخره ولما استلزم كل قسم من القياس ما يقابله من قسمي الاستحسان ولم يكن بد من تقديم احدهما على
الاخر عند تقابلهما ال الامر الى قسمين تقديم الاستحسان على القياس وعكسه والشيخ رحمه الله اشار الى القسم الثاني وبين مثاله
بقوله بيان الثاني اي بيان القسم الثاني وهو تقديم القياس على الاستحسان بقوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان
فيمن تلا اية السجدة في صلوة انه يركع بها قياسا الى اخره واذا قرا اية السجدة خارج الصلوة وركع بها لا يجوز لان الركوع خارج

الصلوة فليس بقربة فلا ينوب عما هو قربة وان قرأها في الصلوة فان كانت السجدة في آخر السورة ان شاء ركع وان شاء سجد قيل معناه ان شاء ركع ركوعا على حدة للتلاوة وان شاء سجد لها غير ان الركوع يحتاج الى النية والسجدة لا يحتاج اليها لان الركوع يخالفها صورة وان وافقها معنى فمن حيث انه يوافقها معنى يتأدى به الواجب ومن حيث انه يخالفها صورة يحتاج الى النية بخلاف السجدة لانها هي الموجب الاصلي فلا يحتاج فيها الى النية وقيل معناه ان شاء اقام ركوع الصلوة مقام سجدة التلاوة واليه مال اكثر المحققين وان كانت السجدة في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي ثم يركع وان ركع في موضع السجدة اجزاه وان ختم السورة ثم ركع لم يجزه ذلك عن السجدة نواها او لم ينوها لانها صارت دينا لفوات محل الاداء ولصيرورتها دينا صارت مقصودة بنفسها لان ما لا يكون مقصودا لا يجب دينا في الذمة كالطهارة لا تصير دينا في الذمة بحال فصارت بمنزلة الصلبية فلا يتأدى بالركوع ولا بسجدة الصلوة ايضا اليه اشير في المبسوط والذخيرة فالحاصل ان الركوع لا ينوب عن سجدة التلاوة الا بشرطين احدهما النية والثاني ان لا يتخلل بينهما فاصل وذلك مقدار ثلث ايات ثم ان اراد ان يركع ركوعا على حدة لاجل سجدة التلاوة على الفور غير ركوع الصلوة او اراد ان يقيم ركوع الصلوة مقام سجدة التلاوة على الفور اجزاه في القياس وبه نأخذ وفي الاستحسان لا يجزيه الا السجدة فنحتاج ههنا الى بيان وجه القياس والاستحسان اولا ثم بيان قوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان ثانيا ليتضح هذا الكلام فوجه القياس ان الركوع والسجود يتشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق اسم الركوع على السجود في قوله عز ذكره وخر راكعا اي ساجدا لان الخرور هو السقوط وانه موجود في السجود دون الركوع ويقال ركعت النخلة وسجدت اذا طأطأت رأسها وكما ثبت التشابه بينهما يسقط الواجب عنه بالركوع كما يسقط الواجب عنه بالركوع كما يسقط بالسجود او يقال لما ثبت التشابه بينهما ينوب الركوع عن السجود كما ينوب القيمة عن الواجب في باب الزكوة فهذا قياس ظاهر لا حاجة فيه الى زيادة تأمل بل هو اعتبار لاحد الفعلين بالآخر بظاهر التشبيه فظاهر قوله لان النص قد ورد به اي بالركوع في مقام السجود قال الله تعالى وخر راكعا واناب اي ساجدا وان كان يدل على ان هذا تمسك بظاهر النص وليس بقياس لكن المقصود منه ما ذكرنا ووجه الاستحسان ان الشرع امرنا بالسجود بقوله فاسجدوا لله واسجد واقترب والركوع خلاف السجود اي غيره حقيقة الا يرى ان الركوع في الصلوة لا ينوب عن سجود الصلوة ولا السجود عن الركوع فلان لا ينوب عن سجدة التلاوة كان اولى لان القرب بين ركوع الصلوة وسجودها من حيث ان كل واحد منهما موجب التحريمة اظهر من القرب بينه وبين سجود التلاوة الا يرى انه لو تلاها خارج الصلوة فركع بها لم يجز عن السجود في ظاهر الرواية ففي الصلوة اولى ان لا يقام ركوع الصلوة مقام السجود لان الركوع مستحق بجهة اخرى وكذا ان اتى بركوع على حدة لانه ليس من افعال الصلوة اذا التحريمة لم تنعقد له فهذا اي ما ذكرنا ان الركوع خلاف السجود حقيقة الى آخره اثر ظاهر لان المأمور به لا يتأدى بالاتيان بما يخالفه فصار وجه القياس مرجوحا لان هذا عمل بحقيقة كل واحد منهما فاما وجه القياس فمجاز محض اي ثابت بدليل هو مجاز محض لان المراد بالركوع السجود باتفاق المفسرين فاثبات التشابه هو القرب بينهما بهذا الدليل وبناء القياس عليه يكون بمنزلة العمل بالمجاز في مقابلة الحقيقة ولهذا سمينا الثاني استحسانا لانه اقوى واخفى بالنسبة الى الاول كما ترى فهذا بيان لظهور اثر الاستحسان وظهور فساد القياس بمقابلته لكن القياس اولى اي بالعمل به باثره الباطن

اى بسبب قوة اثره الباطن الذى تضمن فساد الاستحسان بيانه اى بيان الاثر الباطن للقياس ان السجود عند التلاوة
لم يشرع قربة مقصودة اى لم تجب قربة بعينه والدليل على انه غير مقصود بنفسه انه غير مشروع بطريق الاستبداد بنفسه ولهذا
لا يلزم بالنذر كما لا تلزم الطهارة به وانما المقصود مجرد ما يصلح تواضعا ليحصل به مخالفة المشركين الذين امتنعوا عن السجود
لله تعالى استكبارا او الاقتداء بالمقربين الذين تبادروا الى السجود تقربا وافتخارا كما اخبر الله تعالى عن الفريقين فى مواضع
السجود وفى النصوص المذكورة فى تلك المواضع مثل قوله تعالى اولم يروا الى ما خلق الله من شىء يتفيؤ ظلاله عن
اليمين والشمائل سجدا لله الم تر ان الله يسجد له من فى السموات ومن فى الارض ولله يسجد من فى السموات والارض
طوعا وكرها ولله يسجد ما فى السموت وما فى الارض من دابة اشارة الى ان المراد من السجود التواضع والخضوع
والانقياد وكذا عدم اقترانه بالركوع كما فى السجود الصلوة وشرعية التداخل فيه دليل على ان عينه ليس بمقصود بل المقصود
منه التواضع لكن بشرط ان يكون عبادة بقوله تعالى ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته وبالاجماع ولهذا اشترط
فيه الوضوء واستقبال القبلة والركوع فى الصلوة يعمل هذا العمل اى يحصل ما هو المقصود من السجود بالركوع فى
الصلوة لحصول معنى التواضع والعبادة فيه فيسقط عنه السجود به كما سقطت الطهارة للصلوة بطهارة وقعت لغير الصلوة
وكالسعى الى الجمعة يسقط بالسعى لعيادة المريض بخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه ولا عكسه لان
كل واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلك لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا وقوله عليه السلام
مكن جبهتك على الارض امرت ان اسجد على سبعة اعضاء وغير ذلك من الاثار فلا يتادى بغيره والركوع فى غيرها
اى بخلاف الركوع فى غير الصلوة حيث لا ينوب عن سجود التلاوة فى ظاهر الرواية لان الركوع فى غير الصلوة ليس بعبادة
والشرط فيما يتادى به السجود ان يكون عبادة فصار الاثر الخفى للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد
الظاهر وهو اعتبار نفس التشبيه والعمل بالمجاز مع امكان العمل بالحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل
بالحقيقة مع الفساد الخفى وهو جعل غير مقصود مساويا للمقصود قوله هذا اى القياس الذى يرجح على الاستحسان لقوة اثره
الباطن قسم عز وجوده اى قل فانه لم يوجد الا فى ستة مسائل او سبع منها ما اذا ادعى الرهن الواحد رجلان كل واحد
منهما يقول رهنتنى بالالف وقبضته ويقيم البينة فى الاستحسان يقضى بانه مرهون عندهما ويجعل كانهما ارتهنا معا لجهالة
التاريخ كما فى الغرقى والهدمى كما لو ادعيا الشراء وفى القياس تبطل البينات لتعذر القضاء بالكل لكل واحد
منهما للاستحالة وتعذر القضاء لواحد بعينه لعدم الاولوية ولكل واحد بنصفه لتاديته الى الشيوع المانع من صحة الرهن
فتعين التهاتر واخذنا بالقياس لقوة اثره الباطن فان كل واحد منهما يدعى عقدا على حدة ويثبت بينته حبسا يكون وسيلة
الى مثل الالف فى الاستيفاء وبهذا القضاء ثبت عقد واحد وحبس يكون وسيلة الى شطره فى الاستيفاء فيكون
قضاء على خلاف مقتضى الحجة بخلاف الرهن من رجلين فان العقد هناك واحد فيمكن اثبات موجب العقد باتحاد
فى المحل وبخلاف دعوى الشراء وانما لم نجعل ذلك كانهما اشتريا معا اذ لو جعل كذلك لما ثبت الخيار لهما كما لو باع منهما
جميعا بعقد واحد ومنها ما اذا وقع الاختلاف بين المسلم اليه ورب المسلم فى ذرعان المسلم فيه فى القياس يتحالفان وبه

يأخذ وفي الاستحسان القول لقول المسلم اليه وجه الاستحسان ان المسلم فيه مبيع فالاختلاف في ذرعانه لا يكون اختلافا في
اصله بل في وصفه من حيث الطول والسعة وذلك لا يوجب التحالف كالاختلاف في ذرعان الثوب المبيع بعينه وجه القياس
انهما اختلفا في المستحق بعقد السلم وذلك يوجب التحالف ثم اثر القياس مستتر ولكنه قوي من حيث ان عقد السلم انما ينعقد بالاوصاف
المذكورة لا بالاشارة الى المعين فكان الموصوف بانه سبع في سبع غير الموصوف بانه اربع في ست وبهذا تبين ان
الاختلاف ههنا في اصل المستحق بالعقد وذلك يوجب التحالف فلذلك اخذنا بالقياس ومنها ما اذا قرا اية السجدة
في ركعة فسجد لها ثم اعادها في الركعة الاخرى في الاستحسان يلزمه سجدة اخرى وهو قول محمد رح وفي القياس لا يلزمه وهو
قول ابي يوسف رح الاخر ومنها ان الرهن بمهر المثل رهن بالمتعة استحسانا وهو قول محمد وفي القياس لا يكون رهنا
بها وهو قول ابي يوسف رح ومنها غاصب العقار في الاستحسان ضامن وهو قول محمد رح وفي القياس ليس بضامن
وهو قول ابي يوسف رح فابو يوسف رجع في هذا المسائل من الاستحسان الى القياس لقوته قوله فاما الاول وهو تقديم
الاستحسان لقوة اثره على القياس فاكثر من ان يحصى كما قالوا فيما اذا دخل جماعة الحرز فتولى بعضهم اخذ المال
قطعوا جميعا في الاستحسان وفي القياس يقطع الحامل وحده وهو قول زفر رح لان السرقة تتم بالاخراج
ولم يوجد الاخراج الا من الحامل ووجه الاستحسان ان الاخراج وجد من الكل معنى للمعاونة كما في السرقة الكبرى
فيجب قطع الكل وكما قالوا فيمن حلف لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه فنزع من ساعته لا يحنث استحسانا وفي القياس
يحنث لوجود اللبس بعد اليمين وجه الاستحسان ان اليمين تعقد للبر ولا يتحقق البر الا باستثناء زمان النزع عن اليمين فيستثنى
ضرورة تحقق البر وكما قالوا في سور سباع الطير انه طاهر مكروه استحسانا وفي القياس نجس اعتبارا بسور سباع البهائم وجه
الاستحسان ان السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع شرعا من غير ضرورة وقد ثبت نجاسة لحمه لان الحرمة لا للكرامة
مع صلاحية الغذاء دليل النجاسة فثبت صفة النجاسة في لعابه لتولده من اللحم وانه يشرب بلسانه الذي هو رطب
بلعابه فيتنجس سوره ضرورة مخالطة لعابه الماء فاما سباع الطير فيشرب بالمنقار وهو طاهر بذاته لانه عظم جاف فلا يجاور
الماء بملاقاة نجاسة فيبقى طاهرا الا انه ثبت صفة الكراهة لعدم تحاميها عن الميتة والنجاسة فكانت كالدجاجة المخلاة ففي جنس هذه
المسائل رجح علماؤنا رحمهم الله الاستحسان لقوة اثره الباطن على القياس الذي ضعف اثره فثبت ان الاعتبار لقوة
الاثر عندهم لا للظهور والخفاء قوله ثم المستحسن بالقياس الخفي اعلم ان الاستحسان لا يقتصر على القياس الخفي الذي ذكرنا
بل هو انواع اربعة استحسان بالاثر وهو ان يرد النص بخلاف القياس واستحسن العمل بالنص وترك القياس به مثل
السلم فان القياس يابى جوازه لان المعقود عليه الذي هو محل العقد معدوم حقيقة عند العقد والعقد لا ينعقد في
غير محله الا انا تركنا القياس بالاثر الموجب للترخص وهو قول الراوي ورخص في السلم وهو قوله عليه السلام من اسلم
منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث واقمنا الذمة التي هي محل المسلم فيه مقام ذلك المعقود عليه في حكم جواز السلم والاستحسان
بالاجماع وهو ان ينعقد اجماع على خلاف القياس الظاهر مثل الاستصناع فيما فيه للناس تعامل بان يامر انسانا ان يخرز له
خفا مثلا بكذا ويبين صفته ومقداره ولا يذكر له اجلا ويسلم اليه الدراهم او لا يسلم فانه يجوز والقياس يقتضي عدم جوازه لانه

بيع معدوم للحال حقيقة وهو معدوم وصفا في الذمة ولا يجوز بيع شيء الا بعد تعينه حقيقة او ثبوته في الذمة كالمسلم فاما مع العدم من
كل وجه فلا يتصور عقد لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع الثابت بتعامل الامة من غير نكير لا من جهة الخطاء في القياس بالاجماع يتعين
في هذه الصورة كما يتعين بالنص فيكون واجب الترك ولا يقال الاجماع وقع معارضا للنص في هذه الصورة وهو قوله عليه السلام
لا تبع ما ليس عندك لانا نقول قد صار النص مخصوصا في حق هذه الحكم بالاجماع فبقي القياس النافي للجواز معارضا للاجماع
فسقط اعتباره لمعارضة الاجماع واستحسان بالضرورة وهو ان يترك القياس الظاهر لضرورة دعت اليه مثل تطهير
الحياض والآبار والاواني فان القياس يأبى طهارة هذه الاشياء بعد تنجسها لانه لا يمكن صب الماء على الحوض والبئر ليطهر وكذا الماء
الداخل في الحوض والذي ينبع من البئر يتنجس بملاقاة النجس والدلو يتنجس ايضا بملاقاة الماء ولا يزال يعود وهي نجسة
وكذا الاناء اذا لم يكن في اسفله ثقب يخرج الماء منه اذا اجرى اعلاه لان الماء النجس يجتمع في اسفله فلا يحكم بطهارة الاناء
استحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة الى ذلك لعامة الناس وللضرورة تاثير في سقوط الخطاب واستحسان
بالقياس الخفي لما بينا فالشيخ رح اشار الى اقسامه وفرق بين القسم الاخير وبين سائر الاقسام فقال المستحسن اي الاستحسان
بالقياس الخفي يصح تعديته الى محل آخر لانه وان اختص باسم الاستحسان فهو قياس شرعي في الحقيقة وحكم القياس الشرعي
التعدية على ما ستعرف بخلاف الاقسام الاخر فانها غير معلولة بل هي معدول بها عن القياس فلا يقبل التعدية ثم بين مثلا لما ذكر
فقال الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض الثمن والمبيع لا يوجب يمين البائع قياسا لانهما لما اتفقا على البيع فقد
اتفقا على ان المبيع ملك للمشتري والمشتري لا يكون مدعيا على البائع شيئا في الظاهر بل البائع يدعي زيادة الثمن والمشتري
ينكرها فكان القياس بالنظر الى سائر الخصومات ان يسلم المبيع الى المشتري بما اقر به ويحلف البائع على الباقي وفي الاستحسان
يجب اليمين على البائع كما يجب على المشتري لان المشتري يدعي عليه وجوب تسليم المبيع باحضار اقل الثمن الذي يقر به والبائع
ينكر تسليم المبيع بما يعرفه المشتري من الثمن والبيع كما يوجب استحقاق الملك على البائع يوجب استحقاق اليد عليه عند
وصول الثمن اليه وهذا اي وجوب التحالف قبل القبض حكم تعدى الى الوارثين حتى لو مات المتعاقدان ووقع الاختلاف بين
ورثتهما في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في حقوق العقد فوارث البائع
يطالب وارث المشتري بتسليم الثمن ووارث المشتري يطالبه بتسليم المبيع فيمكن تعدية التحالف اليهما وتعدى الى الاجارة ايضا
حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان ياخذ القصار في العمل يتحالفان لان التحالف مشروع لدفع
الضرر عن كل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه راس المال وعقد الاجارة يحتمل الفسخ قبل اقامة العمل كالبيع ويمكن ان يجعل كل واحد
منهما مدعيا ومنكرا على الوجه الذي قلنا فيجري التحالف بينهما فاما بعد القبض اي الاختلاف الذي وقع بعد القبض في الثمن فلم يجب
اي لم يجب به اليمين على البائع الا بالاثر لان المشتري لا يدعي لنفسه شيئا على البائع اذ المبيع مسلم اليه فكان ثبوت التحالف بالاثر
على خلاف القياس عند ابي حنيفة رح وابي يوسف رح فيقتصر على مورد النص لا يتعدى الى الوارث حتى لو اختلفا وارث البائع ووارث
المشتري بعد موت المتعاقدين والسلعة مقبوضة قائمة كان القول قول وارث المشتري ولا يجري التحالف لان التحالف
بعد القبض معدول به عن القياس مستحسن بالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا فان

لفظ التراد يشير الى جريان التحالف بعد القبض اذ التراد لا يتصور الا بعد القبض فلذلك لا يتعدى الى غير المنصوص عليه وعند محمد رح يجري التحالف في جميع هذه الصور لان التحالف انما يصار اليه عنده باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الاخر اذ البيع بالف غير البيع بالفين الا يرى ان شاهدين البيع اذا اختلفا في مقدار الثمن لا يقبل الشهادة والدليل عليه انه لو انفرد كل واحد منهما باقامة البينة وجب قبول بينة فعرفنا ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الاخر فيحلف كل واحد منهما على دعوى صاحبه وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده فيثبت التحالف في الجميع ويتعدى الى الوارثين والاجارة والجواب انا لا نسلم ان كل واحد منهما يدعي عقدا اخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن الا ترى ان الوكيل بالبيع بالف يملك البيع بالفين وان البيع بالف قد يصير بالفين بالزيادة في الثمن وقد يصير خمسمائة بالحط عنه وكذا لو كان المشتري جارية حل للمشتري وطيها ولو كان الاختلاف في الثمن يوجب اختلاف العقد لما حل له وطيها كما اذا ادعى احدهما البيع والاخر الهبة واختلاف الشاهدين في مقدار الثمن لم يمنع من قبول الشهادة لاختلاف العقد بل لان المدعي يكذب احدهما وقبول بينة المشتري عند الانفراد باعتبار انه مدعي صورة لا معنى وذلك كان لقبول بينته ولكن لا يتوجه به اليمين على خصمه كالمودع اذا ادعى رد الوديعة لا يتوجه اليمين على خصمه وان كانت بينته تقبل عليه **قوله** ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلل الى اخره اعلم ان تخصيص العلة المستنبطة وهو تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة في بعض الصور لمانع جائز عند القاضي الامام ابي زيد والشيخ ابي الحسن الكرخي وابي بكر الرازي مع اكثر العراقيين وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل وعامة المعتزلة وذهب مشائخ ديارنا قديما وحديثا الى انه لا يجوز وهو اظهر قول الشافعي رح ومختار المصنف احتج من جوزه بان العلة الشرعية امارة على الحكم وليست بموجبة بنفسها وانما صارت امارة بجعل جاعل فجاز ان يجعل امارة للحكم في محل ولم يجعل امارة في محل كما جاز ان يجعل امارة في وقت دون وقت وتخلف الحكم عنها في بعض المواضع لا يخرجها عن كونها امارة لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع بل يشترط فيها غلبة وجود الحكم عند وجودها كالغيم الرطب في الشتاء امارة للمطر وقد يتخلف المطر عنه في بعض الاحايين وذلك لا يدل على انه ليس بامارة وتمسك من ابى جوازه بان وجود العلة مع تخلف حكمها مناقضة وتفسد به وذلك لان الوصف الذي جعل علة اذا اوجد متعريا عن الحكم لا يخلو ان يكون امتناع الحكم لمانع او لا لمانع والثاني خلاف الفساد اذ التخلف بلا مانع مناقضة بالاخلاف وكذا الاول لان علل الشرع امارات وادلة على احكام الشارع فكان بمنزلة ما لو نص الشارع في كل وصف ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم اينما وجد فاذا خل الدليل عن المدلول كان مناقضة وباقي الكلام مذكور في الكشف ثم اجاز من مشائخنا ع تخصيص العلة زعم ان ذلك مذهب علمائنا الثلاثة مستدلين بانهم قد قالوا بالاستحسان وليس ذلك الا التخصيص وجود العلة مع عدم الحكم لمانع والاستحسان بهذه الصفة فان معنى وجود العلة فان حكم القياس قد امتنع في صورة الاستحسان لمانع مع وجود العلة فثبت انهم قائلون بالتخصيص فرد الشيخ ذلك وقال الاستحسان ليس من باب خصوص العلل يعني انه ليس بدليل مخصص للقياس بل عدم حكم القياس لعدم العلة وذلك لان القياس اذا عارضه استحسان لم يبق القياس لان دليل الاستحسان ان كان نصا فلا اعتبار للقياس في مقابلته اذ من شرط صحته عدم النص وكذا ان كان اجماعا لانه مثل النص في ايجاب الحكم ابتداء وكذا ان كان اجماعا ضرورة لان في موضع الضرورة اجماعا وكذا ان كان قياسا خفيا لانه اقوى من القياس الجلي وارجح منه فكان المرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة المعدوم فثبت ان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة فلم يكن من باب التخصيص في شيء وكذلك نقول في سائر العلل الموثرة اي مثل ما قلنا في القياس مع الاستحسان من عدم الحكم لعدم

العلة نقول في سائر العلل المؤثرة اذا تخلف عنها احكامها في بعض المواضع يعني نضيف العدم الى عدم العلة في جميع الصور لا الى المانع
وبيان ذلك اي بيان ما قلنا من عدم الحكم لعدم العلة قولنا في الصائم اذا صب الماء في حلقه بالاكراه وهو ذاكر لصومه ان صومه يفسد
خلافا لزفر رح لان ركن الصوم وهو الامساك قد فات بوصول المفطر الى جوفه وهذا تعليل بوصف مؤثر ولزم عليه الناسي
فانه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فمن اجاز خصوص العلل اي تخصيصها قال امتنع حكم هذه التعليل ثمة اي في صورة النسيان
لمانع وهو الاثر الوارد فيه مع قيام العلة وقلنا نحن عدم الحكم في الناسي لعدم هذه العلة فانها عدمت بسبب زيادة التحقيق
بها وهي ان فعل الناسي نسب الى صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق لقوله عليه السلام انما اطعمك الله وسقاك فصار
فعله بهذه النسبة ساقط الاعتبار ولم يبق فيه معنى الجناية وصار الفعل عفوا اي ساقطا واذا لم يبق فعله معتبرا شرعا كان الركن
الصوم باقيا حكما وكان عدم الحكم وهو الفطر لعدم العلة الموجبة للفطر لا لمانع منع من الفطر مع قيام العلة الموجبة له قالوا فيه انكار
الحس والعقل والشرع وانقلاب الحقيقة اما الحس فلان الاكل قد وجد حسا والفعل الحسي لا يقبل الارتفاع حقيقة ولا حكما اذ
الاصل هو المطابقة واما العقل فلان المنافاة بين الاكل والكف متحققة وقد حكم صريح العقل بوقوع احد المتنافيين بلا ريب
فانتفى الاخر ضرورة واما الشرع فلانه لو حلف لا يفطر فاكل ناسيا يحنث في يمينه واما انقلاب الحقيقة فلوجود الاكل حقيقة فالحكم
بعدمه يؤدي الى ما ذكرنا والجواب انا لا نجعل الاكل غير الاكل حقيقة ولكن لا نجعله سببا للفطر نسبة الى صاحب الحق من حيث
السبب ومسئلة الفطر ممنوعة فالذي جعل عندهم دليل الخصوص اي الشيء الذي جعل عند اهل التخصيص مانعا للحكم مع قيام
العلة من نص او غيره جعلناه ذلك الشيء دليل عدم العلة وهذا اي جعل ما صيرورة دليل الخصوصية دليلا للعدم اصل هذا
الفصل وهو تخصيص العلة فاحفظ هذا الاصل واحكمه بفتح الهمزة ففيه فقه كثير ومخلص كبير اما الاول فلان العلل يحتاج في
رعاية هذا الاصل الى ضبط جميع اوصاف العلة في كل صورة ليمكن رد ما يرد نقضا عليه بهذا الطريق واما الثاني فلان جميع
صور التخصيص تبطل بهذا الاصل فكانت رعايته واجبة قلت ان الخلاف في مسئلة التخصيص راجع الى العبارة في التحقيق لان
العلة في موضع تخلف الحكم عنها صحيحة عند الفريقين وفي موضع التخلف الحكم معدوم بلا شبهة الا ان العدم مضاف الى المانع
عندهم وعندنا الى عدم العلة وقد اوضحناه في الكشف قوله واما حكمه اي حكم القياس فتعدية حكم النص اي تعدي حكم الى ما لا نص فيه
اي اثبات مثل حكم المنصوص عليه في محل لا نص فيه وزاد القاضي الامام ولا اجماع ولا دليل فوق الرأي اذ من شرط صحة القياس
عدم دليل آخر فوقه ليثبت فيه الضمير راجع الى ما اي ليثبت الحكم في ذلك المحل بغالب الرأي لا بطريق القطع اذ القياس من
الادلة الظنية دون القطعية وان كان وجوب العمل به بطريق القطع وقوله على احتمال الخطأ اشارة الى ان المجتهد يخطئ
ويصيب كما هو مذهب العامة والتعدي حكم لازم للتعليل عندنا حتى لو خلا تعليل عن التعدية كان باطلا فكان القياس والتعليل
عندنا بمنزلة المترادفين وعند الشافعي رح وهو صحيح اي التعليل صحيح من غير اشتراط التعدي وحكم ثبوت الحكم في المنصوص عليه بالعلة
ثم ان كانت العلة متعدية يثبت الحكم بها في الفرع ويكون قياسا وان لم تكن متعدية بقي الحكم مقتصرا على الاصل ويكون تعليلا فقط فكانا
بمنزلة النص الذي هو عام والذي هو خاص فعلى هذا يكون التعليل اعم من القياس والقياس نوع منه وحاصل هذا الفصل ان
اهل الاصول اتفقوا على ان تعدية العلة شرط صحة القياس وعلى صحة العلة القاصرة الثابتة بنص او اجماع واختلفوا في العلة القاصرة

المستنبط للتعليل حرمة الربوا في النقدين بعلة الثمنية فذهب ابو الحسن الكرخي رح من اصحابنا المتقدمين وعامة المتاخرين منهم كالقاضي
امام ابي زيد ومتابعيه الى فسادها وهو قول بعض اصحاب الشافعي رح وابي عبد الله البصري من المتكلمين وذهب جمهور الفقهاء
والمتكلمين مثل الشافعي رح وعامة اصحابه واحمد بن حنبل والقاضي ابي بكر الباقلاني وعبد الجبار وابي الحسن البصري الى صحتها وهو
مذهب مشايخ سمرقند من اصحابنا رئيسهم الشيخ ابو منصور رح وهو مختار صاحب الميزان تمسكوا في ذلك بان هذا اي الراي المستنبط
من الكتاب والسنة من جنس الحجج التي يتعلق بها احكام الشرع فوجب ان يتعلق به الايجاب اي الحكم مطلقا سواء التعدي الى
فرع او لم يتعد كسائر الحجج من الكتاب والسنة فان الحكم يثبت به خاصا كان او عاما وهذا لان الشرط في الوصف الذي يعلل الاصل
به قيام دلالة التمييز بينه وبين سائر الاوصاف من التاثير اي الاخالة والمناسبة وذلك يتحقق في الوصف الذي يقتصر على المنصوص عليه
كما يتحقق في الوصف الذي يتعدى عن المنصوص عليه الى فرع اخر وبعد ما وجد فيه شرط صحة التعليل لا يثبت الحجر عن التعليل به الا لمانع
وكونه غير متعد لا يصلح ان يكون مانعا للاجماع على صحة العلة القاصرة المنصوصة انما المانع ما يخرجه من ان يكون حجة كما في النص ولم
يوجد وبان صحة العلة لو كانت موقوفة على تعديها لما كان تعديها موقوفا على صحتها لانه يلزم من ذلك توقف الصحة على التعدي
وتوقف التعدي على الصحة وهو دور والتعدي متوقف على الصحة بالاجماع فيلزم منه بطلان توقف الصحة على التعدي وتمسك
الفريق الاول بان دليل الشرع لا بد ان يوجب علما او عملا اذ لو خلا عنهما لكان عبثا واشتغالا بما لا يفيد وهذا اي التعليل لا يوجب
علما لانه دليل ظني بلا خلاف ولا يوجب عملا في المنصوص عليه لان وجوب العمل في المنصوص عليه مضاف الى النص لا الى العلة لان النص
فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم وهو ايجاب العمل عن النص بالتعليل اذ العدول عن اقوى الحجتين مع امكان العمل به الى
اضعفهما مما يرده العقل فليس للتعليل اثر الا في الفرع ولا يثبت ذلك الا بالتعدي فعرفنا انه ليس للتعليل حكم سوى التعدية الى الفرع
فاذا خلا التعليل عنه كان باطلا فان قيل الحكم بعد التعليل مضاف الى العلة عندي في الاصل كما في الفرع لا الى النص وكانت العلة
دليل الحكم والنص دليل الدليل اذ لو لم يكن كذلك لم يمكن التعدية الى الفرع اذ لا بد لها من اشتراك الاصل والفرع في العلة الا
ترى انك تقول هذا الحكم ثبت في الاصل بهذا المعنى وهو موجود في الفرع فيتعدى الحكم به اليه واذا كان كذلك كان التعليل مفيدا لان
الموجب للحكم هو العلة فيكون مفيدا فيصح كما اذا كانت العلة منصوصة قلنا اضافة الحكم الى العلة في المحل المنصوص عليه بعد
التعليل غير مستقيم لان الحكم قبل التعليل كان مضافا الى النص فلو اضيف الى العلة بعد التعليل كان مبطلا للنص لانه لا يبقى له
حكم والتعليل على وجه يكون مغيرا لحكم النص باطل فكيف اذا كان مبطلا له يوضحه ان العلة انما جعلت موجبة عند عدم النص باجماع
الصحابة رضي الله عنهم والمسلمين فلو جعلت موجبة في مورد النص لجعلت علة في غير موضعها فانه لا يجوز لانها علة شرعية فلا يمكن ان
تجعل علة فيما لم يجعلها الشرع علة فيه وقولهم العلة ما يتعلق به الحكم مسلم ولكن في الفرع لا في الاصل واما اعتبارهم الاصل بالفرع في
ان الحكم فيه مضاف الى العلة ففاسد لان الفرع يعتبر بالاصل فاما الاصل فلا يعتبر بالفرع في معرفة حكم محال واما صحة التعدية فلان
الحكم في الاصل بالنسبة الى الفرع مضاف الى العلة وان كان مضافا الى النص بالنسبة الى نفسه فيتحقق شرط التعدية وهو اشتراك الاصل
والفرع في العلة وهذا كتوقف اول الكلام على اخره اذا عطف عليه جملة ناقصة فان التوقف ثابت بالنسبة الى الناقصة لتحقق الاشتراك
في الخبر لا بالنسبة الى نفسه كما مر تحقيقه في اول الكتاب فكذا هنا وتمام الكلام في العلة القاصرة المنصوصة فان الشارع لما نص عليها

اتفاقنا فلذلك علمنا بانها هي الموثرة في الحكم ولا فائدة اعظم منها ولم يلزم منه تغيير حكم النص بالراي ايضا بل الحكم مضاف الى العلة ابتداء او بالنص
فكانت صحيحة ولا يلزم مما ذكرنا تخصيص العلة لانه انما يلزم اذا انقطع الحكم عن العلة في المنصوص عليه من كل وجه ولم يجعل كذلك بل اضيف
الحكم الى العلة بالنسبة الى الفرع كما بينا اليه اشار ابو اليسر رحمه الله فان قيل لا نسلم انحصار الفائدة على ما ذكرتم بل لها فوائد احديها اثبات تعلق
الحكم بالنص كما ذكر في الكتاب ليشتغل المجتهد بالتعليل للتعدية الى الفرع بعد ما عرف اختصاص الحكم به وثانيها معرفة الحكمة المميلة للقلوب الى
الطمانينة والقبول بالطبع والمنازعة الى التصديق فان القلوب الى قبول الاحكام المعقولة اميل منها الى قهر التحكم ومرارة التعبد وثالثها
المنع من التعدية عند ظهور علة اخرى متعدية الا بدليل يدل على استقلال التعدية بالعلية على ترجيحها على القاصرة ولولا القاصرة لتعدى
الحكم بها من غير توقف على دليل مرجح وهي من الفوائد الجليلة واذا ثبت هذه الفوائد وجب القول بصحتها قلنا حصول هذه الفوائد بها ممنوع
اما الاولى فلان الاختصاص يحصل بترك التعليل لانه كان ثابتا قبل التعليل اذ النص لا يدل بصيغته الا على ثبوت الحكم في المنصوص عليه
وانما يعم حكم النص بالتعليل فاذا ترك التعليل بقي على ما كان ضرورة فلم يحصل بهذه التعليل ما لم يكن ثابتا على ان التعليل بما لا يتعدى
لا يمنع التعليل بما يتعدى لانه كما يجوز ان يجتمع في الاصل وصفان كل واحد منهما يتعدى الى فروع واحدهما اكثر تعديا من الاخر
يجوز ان يجتمع وصفان يتعدى احدهما ولا يتعدى الاخر فيجب التعليل حينئذ بالوصف المتعدي لانه اقرب الى اعتبار المامور به من غير
التعدي فثبت انه لم يثبت بهذا التعليل اختصاص اصلا وكيف يثبت وبالاجماع بيننا وبينهم عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز
ان يثبت الحكم بعلة اخرى فوجود القاصرة لا يدل على عدم الحكم في غير المنصوص عليه لجواز ثبوته لعلة اخرى ايضا اليه اشار
شمس الائمة رحمه الله تعالى واما الثانية فلان الوقوف على الحكم من باب العلم والراي لا يوجب علما بالاتفاق فلا يحصل بهذا الفائدة بهذا
التعليل غاية انه يفيد ظنا بحكمة الحكم ولكن الشرع لم يعتبر الظن الا لضرورة العمل بالبدن والقاصرة لا يتعلق بها عمل فوجب الاعراض
عنها بالنظر الى ما يفيد العلم او يوجب العمل واما الثالثة فلانا لا نسلم ان القاصرة تعارض المتعدية على وجه يحتاج الى دليل مرجح
لان المتعدية اذا ظهرت في موضع القاصرة فظهر تاثيرها في العلة عندنا دون القاصرة وعندكم المتعدية راجحة على القاصرة لكونها
اكثر فائدة ولكونها متفقا عليها على ما عرف في القواطع والمحصول وغيرهما فاذا هو لم يتوقف ترجح المتعدية على دليل اخر واذا كان كذلك
لم تكن القاصرة دافعة للمتعدية بوجه فثبت انه ليس فيها فائدة فكان وجودها وعدمها بمنزلة واما ما ذكروه من الدور فليس بلازم
لانه انما يلزم لو كان يتوقف كل واحد من الصحة والتعدي توقف تقدم اعني مشروطا يتقدم كل واحد منهما على الاخر وليس كذلك
بل هو توقف معية كما في توقف وجود كل واحد من المتضايفين على الاخر وانه ليس بدور قوله واما دفعه الى اخره ولما فرغ الشيخ
من بيان القياس بشرطه وحكمه شرع في بيان دفعه فقال العلل قسمان طردية ومؤثرة فالعلة المؤثرة ما ظهر اثرها بنص او اجماع
في جنس الحكم المعلل بها مثل التعليل لعلة الطواف في سقوط نجاسة سؤر سواكن البيوت اعتبارا بالهرة على ما مر بيانه والعلة الطردية
هي الوصف الذي اعتبر فيه دوران الحكم معه وجودا وعدما عند البعض او وجودا عند البعض من غير نظر الى ثبوت اثره في موضع بنص
او اجماع والاحتجاج بالطرد فاسد عند اهل التحقيق لانه لابد من التمييز بين العلة والشرط والطرد لا يصلح مميزا لانه يوجد مع الشرط
كما يوجد مع العلة ولان اقوى دليل في القياس اجماع الصحابة ولم يرو عن احد منهم انه تمسك بالطرد لا يناسب الحكم ولا يؤثر
فيه وانما نظروا الى الاقيسة من حيث المعاني وسلكوا طريق المصالح والمرشد التي تشير الى محاسن الشريعة ولو كان الطرد

جميعا المعللون هذا لا اهملوه وكذا سائر الائمة المقتدى بهم الا ان الاحتجاج بالعلل الطردية لما شاع بين الجدليين ومال اليه عامة
اهل النظر وجب دفعها بالطريقة التي تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتأثير فشرع الشيخ في بيانه وقال واما وجه دفع العلل الطردية
فاربعة في تقديم القول بموجب العلة لانه يرفع الخلاف عما اوجبه علة المستدل فكان اولى بالتقديم لان المصير الى النزاع مع امكان
التوافق وحصول المقصود به اشتغال بما لا يفيد ونوع من السفه وقدم الممانعة على فساد الوضع والمناقضة لان النزاع فيها لمكان
المطالبة الى بيانها لو... فانها اساس المناظرة فيه تتبين العوائد بالمجيب من السائل وكان اولى بالتقديم وقدم فساد الوضع على المناقضة
لانه لا يتوجه في المعنى كما سنبينه قوله اما القول بموجب العلة فالتزام ما يلزمه المعلل بتعليله وذلك مثل قولهم اي انه قبول السائل ما اوجبه
المعلل عليه بتعليله يعني مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود ويدل عليه عبارة عامة الاصوليين هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على
وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه وهذا النوع من الاعتراض انما يستقيم فيما اذا ثبت المعلل بدليله الظاهر ما يتوهم انه ماخذ
الخصم فيه او تستلزم المسائل بموجب دليله مع بقاء النزاع في الحكم تبين ان ذلك ليس ماخذ الخصم كما لو قال الخصم ان الشروع في صلوة
النفل او صوم النفل غير ملزم لانه باشر نفل قربة لا يمضي في فاسدها فلا يلزمه القضاء بافساده كالوضوء فنحن نلتزم ذلك
ونقول عندنا لا يجب القضاء بالافساد حتى انه يجب اذا فسد لا باختياره بان كان متيمما فتذكر في صلاته الماء لكنه يصير مضمونا عليه بالشروع فبفوات
المضمون في ضمانه يوجب القضاء وكما لو قال في المختلعة انها منقطعة النكاح فلا يلحقها الطلاق كمنقضية العدة فيلتزم موجبه فنقول لا يلحقها
الطلاق بهذا الوصف ولكن يلحقها بوصف انها معتدة عن نكاح صحيح وثبت انه ليس بعلة انه محل النزاع فلا يكون كذلك فيمكن المعلل بعضها التزام حجة
مع بقاء مقصوده كما في المسئلة المذكورة في الكتاب فانها لما التزمنا ان الوصف الذي ذكره يوجب التعيين وان
التعيين واجب تبين ان التعيين ليس محل النزاع بل النزاع في ان الطلاق منه متعين ام لا فعنده ليس بمتعين لعدم وجود القصد
الى الوصف كما في الصلوة وعندنا هو متعين لان هذا الصوم لما انفرد بالمشروعية وعدم المزاحم في هذا الوقت صار اطلاقه لنيته
فيه بمنزلة ما لو نوى الصوم المشروع بعينه وتعيينه يجوز بدون التعيين كذا ههنا ينصرف مطلق الاسم اليه واكثر القول بالموجب
يتحقق في القسم الاول لخفاء ماخذ الاحكام لكثرتها وتشعبها وعدم الوقوف على ما هو معتمد الخصم من جملتها بخلاف محل النزاع وهو
الاحكام المختلف فيها فانه قل ما يتفق الذهول عنها ولهذا يشترك في معرفة الاحكام المنقولة عن الائمة الخواص والعوام
دون معرفة المدارك والقول بالموجب يضطر اصحاب الطرد الى القول بالمعاني الفقهية المؤثرة لانهم لما راوا ان الاشتغال
بالطرد لم يغن عنهم شيئا حيث امكن رده بهذا النوع من الاعتراض اعرضوا عنه وذكروا العذر في المناظرة اوصافا مؤثرة لا
يمكن ردها بهذا النوع من الاعتراض او لانهم لما تمسكوا باطراد وصف ورد عليهم هذا الاعتراض اضطروا الى بيان التاثير لذلك الوصف
ليصير حجة على الخصم قوله واما الممانعة الخ الممانعة امتناع السائل عن قبول ما اوجبه المجيب من غير دليل فهي اساس المناظرة لانها وضعت
على مثال الخصومات في الدعاوي الواقعة في حقوق العباد والمعلل يدعي على السائل لزوم ما رام اثباته عليه والسائل يدعي
عليه وكان سبيله الانكار ودفع الدعوى عن نفسه والاصل في الانكار الممانعة فكانت هي اساس المناظرة فلا ينبغي للسائل ان
يتعدى الى غيرها الا عند الضرورة وهي تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالاثر لان السائل لما لم يسلم ما ذكر من غير اقامة دليل
ولا دليل لقبيله سوى بيان الاثر اضطر المجيب الى بيانه ليمكنه الالزام على الخصم ثم الممانعة في العلل الطردية على اربعة اوجه

لما ذکر ثانی الکتاب ممانعة فی الوصف بان یقول لا اسلم ان الوصف الذی تدعیه علة موجود فی المتنازع فیه وفی صلاحه للحکم بان
یقول بعد تسلیم وجود الوصف لا اسلم انه صالح للعلیة وفی نفس الحکم بان یقول بعد تسلیم وجود الوصف وصلاحه للعلیة لا اسلم ان الحکم
ثابت وفی نسبة الحکم الی الوصف بان یقول بعد تسلیم وجود الوصف وصلاحیة العلیة ووجود الحکم لا اسلم ان الحکم ثابت به
الوصف بل یجوز ان یکون ثابتا بوصف اخر وقیل فی الفرق بین الممانعة فی نفس الوصف وبین الممانعة فی نسبة الحکم الی الوصف
ان الممانعة فی نفس الوصف هی منع تعلق الحکم بالوصف المذکور فی الفرع مع تسلیم تعلقه به فی الاصل والممانعة فی نسبة
الحکم الی الوصف هی منع تعلق الحکم بالوصف المذکور فی الاصل مثال القسم الاول تحقیق فی قول الخصم فی کفارة الافطار فی
رمضان انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب لغیره من الاکل والشرب کحد الزنا فانا لا نسلم ان الحکم وهو وجوب الکفارة متعلق
فی الفرع بهذا الوصف وهو الجماع مع تسلیم تعلق الحکم وهو وجوب الحد به فی الاصل بل الکفارة متعلقة بالافطار عندنا
اذ اکل جنایة لا بالجماع بدلیل انه لو جامع ناسیا لصومه لا یفسد صومه لعدم الفطر ولکان الوطی زنا یوجب الحد ولو جامع
ذاکرا الصومه یفسد لوجود الافطار وان کان الوطی حلالا فی نفسه وهذا لان الجماع آلة الفطر والحکم لا یتعلق بالآلة کما فی الجرح
وان من جرح انسانا ومات المجروح به یجب القصاص ولا یتعلق وجوبه بالآلة وانما یتعلق بالجرح الحاصل بالآلة فعرفنا انها متعلقة
بالافطار علی وجه الجنایة وهذا الوصف عام یتناول الجماع والاکل والشرب علی السواء فیثبت الحکم للکل واحد وعند هذا المنع یضطر
الی بیان حرف المسئلة وهو ان الفطر بالجماع فوق الفطر بالاکل والشرب فی الجنایة فلا یمکن الحاق الاکل والشرب به قیاسا
ولا دلالة وفی قوله فی بیع التفاحة بالتفاحة انه بیع مطعوم بمطعوم من جنسه مجازفة فیبطل کبیع الصبرة بالصبرة من الحنطة فانا نقول
ان ترید بالمجازفة مجازفة ترجع الی الذات او الی الوصف من الرداءة والجودة فلا تجد بدا من القول بالمجازفة فی الذات لان
التفاوت والتساوی فی الوصف ساقط الاعتبار فی الاموال الربویة بالاجماع ثم نقول ترید بمجازفة فی الذات باعتبار
صورتها التی عرفت بها التفاحة ام مجازفة بالنظر الی المعیار الذی وضع لمعرفة القدر من الاشیاء فلا بد من القول بالمجازفة
من حیث المعیار لان المجازفة من حیث الصورة لا تمنع جواز البیع بالاتفاق فان بیع قفیز من حنطة بقفیز منها جائز مع وجود
المجازفة فی الذات صورة فان من قال لا حاجة لی الی هذا التفصیل بل ارید بها مطلق المجازفة لا نسلم ان مطلقها مانع من
صحة هذا البیع لما بینا ان من المجازفة ما لا یمنع بیع المطعوم بالمطعوم بالاجماع فاذا لا یجد بدا من ان یفسر المجازفة بالمجازفة فی
المعیار وهو الکیل واذا فسرناها بها لا نسلم وجودها فی بیع التفاحة بالتفاحة لان التفاحة لا یدخل تحت المعیار والمجازفة فی الکیل
فیما لا یدخل تحت الکیل لا یتصور فقد ادی الاستفسار الی الممانعة فی الوصف فیضطر بعد هذه الممانعة الی المرجع الی حرف اصل
المسئلة وهو ان الاصل هو الحرمة فی بیع المطعوم بالمطعوم لان الطعم عنده علة لتحریم البیع فی المطعومات والجنسیة شرط
والمساواة کیلا مخلص عن الحرمة ففی بیع التفاحة بالتفاحة قد وجد العلة والشرط ولم یوجد المخلص لعدم تصور المساواة فیهما
کیلا فیثبت الحرمة کما لو فاتت المساواة بالفضل علی احد الکیلین وعندنا الاصل فی هذه الاموال جواز العقد کما فی سائر الاموال
والفساد باعتبار فضل هو حرام وهو الفضل علی المعیار ولا یتحقق ذلک الا فیما یتحقق فیه المساواة فی المعیار اذ الفضل یکون
بعد تلک المساواة ولا یتحقق هذه المساواة فیما لا یدخل تحت المعیار اصلا فیجوز بیع التفاحة بالتفاحة عملا بالاصل واما الممانعة

في صلاح الوصف للحكم وهو القسم الثاني فانما يصح لان الوصف بنفسه صار صالحا لاثبات الحكم وكونه حجة لان الوصف كل التكلم وكلامهما يصلح لاثبات حكم الشرعي
الا اذا كان له اثر في ايجاب الحكم فكل وصف لم يظهر تاثيره يمنع من ان يكون وليا وحجة كالجرح لما كان سببا لوجوب القصاص بوصف العمد وقيل بهذا
هذا الوصف لا يجب القصاص فان قال المعلل الاثر ليس بشرط عندي بل الطرد عندي حجة بدون التاثير فنقول انك تحتاج الى اثبات الحكم على الخصم ولما لم
يكن الوصف بدون التاثير حجة عند الخصم لا يصح الاحتجاج به عليه مثل كافر اقام بينة كفار على مسلم ان عليه كذا لم تقبل ولم يكن له ان يقول اني اثبت حقي
بما هو حجة عندي لما قلنا ان الاحتجاج على الخصم بما ليس بحجة عنده غير مقبول واليه اشار الامام فخر الاسلام في شرح التقويم وفي اصول الفقه فتبين بما ذكرنا
ان المراد من صلاح الوصف ههنا صلاحه للالزام على الخصم وذلك بالتاثير والمراد من صلاحه فيما تقدم صلاحه للعمل به وذلك بموافقة العلل المنقولة
عن السلف مناسبة للحكم واهل الطرد لو وافقونا في اشتراط الصلاح بهذا المعنى دون الاول فكانت هذه الممانعة مما نعته في التاثير في الحقيقة
قيل مثال هذه الممانعة قولنا في تعليلهم لاثبات الولاية للاب بوصف البكارة باعتبار انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة لا نسلم ان وصف البكارة
صالح لهذا الحكم وهو اثبات الولاية لانه لم يظهر له تاثير في موضع اخر سوى محل النزاع وان فسر الصلاح بالمعنى الثاني فمثال الممانعة فيه قلنا في تقسيم في الاشياء
الستة بالطعم وما يشبهه لاثبات شرط المماثلة والتقابض فيهما باعتبار ان كل واحد من الوصفين لشدة الحاجة اليه ينبئ عن الخطر والعزة فيختص جواز البيع في هذه
الاشياء بزيادة شرط اظهار الخطر كالنكاح لا نسلم ان هذا الوصف صالح لما رتب عليه من الحكم لان السبيل فيما تشتد الحاجة اليه الاطلاق بابلغ الوجوه بدون
التضييق بزيادة الشرط ثم ممانعة صلاح الوصف بهذا المعنى والا كان يؤدي الى فساد الوضع لان الوصف ربما يكون صالحا في نفسه وربما يكون
غير صالح فيكون مناسبا او ضعيفا ولكن لم يتبين للسائل صلاحه فكان له ان يطالب المعلل ببيان الصلاح كما في العلل المؤثرة كان للسائل مطالبة بيان التاثير واذا
بين صلاحه قبله السائل ويتجاوز الى سؤال اخر ولما صحت هذه الممانعة بدون فساد الوضع كانت قسما اخر غير فساد الوضع واما الممانعة في نفس الحكم فمثل قولنا
في تعليلهم لمسح الراس بانه ركن في وضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه لا نسلم ان التثليث هو سنة في الاصل بل السنة فيه التكميل بعد اتمام الفرض لان السنة هي اكمال الفرض
في محله بالزيادة على القدر المفروض من جنسه كما في اركان الصلوة الا ان الفرض في الغسل لما استغرق محله صير الى التكرار ضرورة والفرض في المسح لم يستغرق
محله فامكن تكميله بالاستيعاب الذي هو سنة فيه لانه زيادة على القدر المفروض في محله من جنسه فلا يصار الى التكرار لعدم الضرورة فالحاصل
ان التكرار مشروع لغيره وهو تحصيل الاكمال به الا لعينه فاذا حصل الاكمال بدونه لا يفيد اعتباره واما الممانعة في نسبة الحكم الى الوصف
فانما يثبت للسائل لان اصحاب الطرد يضيفون الحكم الى الوصف من غير دليل يوجب اضافته اليه سوى انه يوجد عند وجوده ويعدم عند عدمه
وذلك غير كاف في صحة اضافة الحكم اليه لجواز ان يكون الوجود بطريق الاتفاق فانه قد يكون في المنصوص
عليه اوصاف يوجد الحكم عند وجودها ولا تكون مناط الحكم بالاجماع وكذا العدم لا يصلح الاضافة الحكم اليه لانه ليس
بشيء فلا بد من دليل يوجب نسبة الحكم الى الوصف فمتى اضاف المعلل الى وصف كان للسائل مطالبة الدليل على نسبته
اليه وهذه الممانعة مخصوصة بالاصل فان قال لا اعرف في الاصل معنى اخر سوى ما ذكرته قلنا هذا جهل منك فلا يصلح حجة
على غيرك على انا ان سلمنا انه ليس في الاصل معنى اخر لا نسلم ان الحكم ثابت به لجواز ثبوته بالاجماع او بالنص وذكر الغزالي في هذا
المقام ان المستدل ان كان مجتهدا يجب عليه العمل بما ظهر عنده متى عجز عن ابراز غيره وان كان مناظرا يكفيه ان يقول هذا منتهى قدري في
استخراج الوصف فان شاركتني في الجهل بغيره لزمك ما لزمني وان اطلعت على غيره لزمك التنبيه حتى انظر فيه فان قال لا يلزمني ذلك
ولا اظهره وان كنت اعرفه فهذا اعتناد محرم وصاحبه اما كاذب او فاسق بكتمان حكم مست الحاجة الى اظهاره ومثل هذا الجدل حرام ليس من الدين

ومثال هذه الممانعة لنا في تعليلهم بان الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم لانسلم ان حكم الاصل وهو عدم العتق في ابن العم عندنا ثبت لعدم البعضية بل لبعد القرابة وعدم المحرمية قوله واما فساد الوضع فكذا فساد الوضع عبارة عن كون الجامع في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم وعبارة بعضهم فساد الوضع ان لا يكون القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم كتلقي التضييق من التوسيع والتخفيف من التغليظ والاثبات من النفي وبالعكس وهو فوق المناقضة في الدفع كما بينا لان المناقضة خجل مجلس يمكن الاحتراز في مجلس اخر بالتقصي عن عهدة النقض بالجواب او بزيادة قيد فيندفع به النقض واما فساد الوضع فيفسد القاعدة التي بني عليها المجيب كلامه اصلا فانه بعد ظهوره لا يمكن الاحتراز عنه في هذا المجلس ولا في مجلس اخر ولا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى قال شمس الائمة رحمه الله فساد الوضع في العلل بمنزلة فساد الاداء في الشهادة وانه مقدم على النقض لان الاطراد انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه فاما مع الفساد في الاداء فلا يصار الى التعليل لكونه غير مفيد فاذا ورد على المجيب هذا السؤال اضطر الى الرجوع عن الطرد الى بيان الملائمة والتاثير في القياس وبيان الجمع بين الفرع والاصل فان تيسر والا صار منقطعا ثم لا يشتغل بعد بالطرد احترازا عن ورود مثل هذا السؤال عليه وذلك مثل تعليل اصحاب الشافعي للايجاب بالفرقة اي لاثباتها باسلام احد الزوجين اي بسبب اسلام احدهما والباء صلة التعليل اي جعلوا نفس الاسلام علة لايجاب الفرقة في غير المدخول بها حيث قالوا اسلام احدهما يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة في حق غير المدخول بها من غير توقف على قضاء القاضي و على انقضاء العدة كردة احدهما ولابقاء النكاح اي ومثل تعليلهم لابقاء النكاح مع ارتداد احدهما الى انقضاء العدة في المدخول بها حيث قالوا هذه فرقة وجبت بسبب طارئ على النكاح غير مناف اياه فوجب ان يتاجل الى انقضاء العدة في المدخول بها كالطلاق فاوجبوا الفرقة بنفس الاسلام في المسئلة الاولى وحكموا ببقاء النكاح مع الردة في المسئلة الثانية والحاصل ان احدى الزوجين الكافرين اذا اسلم ولا يمكن البقاء النكاح بعد اسلامه مع كفر الثاني او ارتد احد الزوجين المسلمين ان كان الاسلام والردة قبل الدخول تثبت الفرقة بنفس الاسلام والردة عند الشافعي رحمة الله من غير توقف على شيء وان كان بعد الدخول يتوقف على انقضاء ثلثة اقراء فانه اي تعليلهم في المسئلتين كما بينا فاسد في وضعه لان الاختلاف حصل في مسئلة الاولى باسلام احدهما وبقاء الاخر على الكفر وفي المسئلة الثانية حصل بردة احدهما وبقاء الاخر على الاسلام والحكم يضاف الى الحادث اخيرا اي الى اخر الاوصاف وجودا والحادث في المسئلة الاولى هو الاسلام وكذا اخر الوصفين وجودا هو الاسلام لا غير فلو اثبتنا الفرقة لوجبت اضافتها الى الاسلام الذي حدث الاختلاف وذلك لا يجوز لان الاسلام شرع عاصما للحقوق والاملاك لا قاطعا لها وفي المسئلة الثانية الحادث هو الارتداد وهو اخر الوصفين وجودا فوجب اضافة الفرقة اليه وهو مناف للنكاح لانه يبطل عصمة النفس والمال جميعا والنكاح مبني على العصمة واذا كان كذلك كان التعليل لبقاء النكاح الى انقضاء العدة بعد تحقق الارتداد فاسدا في وضعه لانه تعليل لابقاء الشيء مع ما ينافيه وهو معنى قوله والردة لا تصلح عفوا يعني لو ابقينا النكاح مع الردة التي هي منافية له لزم ان تجعل الردة عفوا اي في حكم المعدوم ليمكن الحكم ببقاء النكاح كما جعل الاكل كذلك في مسئلة الناسي وهي لا تصلح ان يكون معفوة لكونها في نهاية القبح قوله واما المناقضة فلذا

المناقضة تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة سواء كان لمانع او لغير مانع عند من لم يجوز تخصيص العلة اذ تخصيص
مناقضة عندهم وعند من جوزه هي تخلف الحكم عما ادعاه المعلل لعلة لا لمانع وهي تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالاثر
مثل الاقسام المتقدمة لان الطرد الذي تمسك به المجيب الذي لما انتقض بما اورده السائل من النقض لا يجد المجيب بدا من التخلص
عنه ببيان الفرق وروده نقضا ولا يتحقق ذلك الا بالعدول عن ظاهر الطرد الى بيان المعنى وهذا ان لم يجعل ذلك انقطاعا او سامحه
السائل ولم يناقشه في الشروع في بيان الفرق والتاثير فاما اذا جعل انقطاعا كما هو مذهب البعض ولم يسامحه السائل في ذلك
بان يقول احتججت علي باطراد هذا الوصف وقد انتقض ذلك بما اوردته فلم يبق حجة فلا ينفعه بيان التاثير والشروع في الفرق
في هذا المجلس لان ذلك انتقال عن حجة وهي الطرد الى حجة اخرى وهو التاثير لاثبات المطلوب الاول فلا يسمع منه فيضطر الى
التمسك بالتاثير والرجوع عن الطرد فيما بعد من المجالس ومثال هذا القسم فيما علل الشافعي رحمه الله في اشتراط النية في الوضوء
بانهما اي التيمم والوضوء طهارتان لاجل الصلوة فكيف افترقا في النية هو استفهام بمعنى الانكار اي لا يفترقان في اشتراط النية
وهذه نكتة منقولة عن الشافعي رحمه الله وهذا اي القول والتعليل ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فانه طهارة
للصلوة ولا يشترط فيه النية فيضطر المجيب عند ذلك لبيان وجه المسألة اي المعنى الفقهي الذي يندفع به النقض ويقع به الفرق
وهو ان الوضوء تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول المعنى لانه لا يعقل في محل الغسل نجاسة تزول بهذه الطهارة لانها طاهرة حقيقة وحكما بدليل انه
لو صلى وهو حامل محدث جازت صلوته ولو حمل الذي قام به النجاسة وهو المخرج لم يجب غسله واذا ثبت انه تعبدي كان مثل التيمم
الا ان معنى التعبد في التيمم في الالة وفي الوضوء في المحل فيشترط النية فيه كما في التيمم تحقيقا لمعنى التعبد اذ العبادة لا تتأدى
بدون النية بخلاف غسل الثوب النجس لانه معقول المعنى اذ المقصود فيه ازالة عين النجاسة عن المحل لا معنى التعبد فلا يتوقف على النية
ونحن نقول الماء في التطهير عامل بطبعه كما انه مزيل ومرو بطبعه لانه خلق طهورا في الاصل قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء
طهورا والطهور هو الطاهر بنفسه المطهر لغيره كذا فسره ثعلب من ائمة اللغة او هو مبالغة في صفة الطهارة وذلك بان يكون مؤثرا
في غيره واذا كان كذلك يعمل في التطهير من غير قصد كما يعمل في الازالة والري من غير قصد وكما يعمل النار في الاحراق من غير قصد
واما قوله هو تطهير حكمي فنقول التغيير الثابت في المحل وهو صيرورته موصوفا بالنجاسة غير معقول المعنى بطهارة الاعضاء حقيقة وشرعا
اما حقيقة فلانه لم تصبها نجاسة بعد ما كانت طاهرة واما شرعا فلان المحدث لو غمس يده في الماء القليل لا ينجس وذلك لا يوجب
تغيير صفة المطهر فيقع الماء عاملا بطبعه على ما كان والنية يشترط للفعل القائم بالماء لا للحدث الثابت في المحل فكان غسل هذا المحل
مثل غسل النجس في عدم افتقاره الى النية بخلاف التراب فانه ملوث بطبعه فكان اثبات التطهير به غير معقول المعنى فيحتاج فيه الى النية
ليظهر فعله على خلاف ويصير مطهرا وبعدما صار مطهرا بالنية وصار بمنزلة الماء استغنى عن النية كما استغنى الماء عنها ويحصل الطهارة
باستعماله بغير نية كما في استعمال الماء فثبت انهما بمنزلة واحدة وانما المفارقة في صفة الطهورية للالة وانه لا تمسك للخصم في
مسألة التيمم ولا يقال المسح شرع في الوضوء مطهرا وهو غير معقول المعنى في التطهير لا اثر له في تكثير النجاسة لا في ازالتها وكان مثل التراب
في انه ملوث لا مطهر فينبغي ان يشترط فيه النية كما في التيمم لانا نقول هو ملحق بالغسل لقيامه مقام الغسل في ذلك المحل فان الاصل
فيه الغسل لسراية الحدث اليه كسرايته الى سائر البدن الا ان الحكم انتقل من الغسل الى المسح للحرج فشرع فيه المسح ابتداء تخفيفا

وتعيير الماء ما تقام لغسل اخذ حكمه فاستغني عن النية كالغسل وذكر القاضي الامام في الاسرار في جواب هذا السؤال ان الماء مطهر بنفسه
لا بفعلنا الا انه اذا استعمل حتى لم يكن سببا لا ضعف عن التطهير للنجاسة الحقيقية لان تطهيرها بازالة عينها فاما الحدث فيه النجاسة ضعيفة لانها حكمية
فيطهر بدون النية واستغنى عن النية لاتحادهما الطهر فصار البلل كالسائل بل الذي يقدر على الازالة في افادة الطهر فهذه
الوجوه اي الوجوه الاربعة المذكورة ينبغي ان تضطر اصحاب الطرد الى القول بالتاثير حيث لا مدفع لهم عن هذه السؤالات الا بالرجوع
الى بيان التاثير فيما ذكروا من الاوصاف الطردية او يضطرهم الى القول بالتاثير فيما بعد من المجالس بعد الاعراض عن
الاشتغال بالطردية ثم لم ذلك عنهم شيئا كما اشرنا اليه قوله واما العلل المؤثرة الى آخره اعلم ان دفع العلل
المؤثرة لا يتصور ببيان فساد الوضع لان التاثير لا يثبت الا بالكتاب او السنة او الاجماع والثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون
فاسدا في وضعه وكذا لا يتصور بالمناقضة الحقيقية لما ذكرنا ان التاثير يثبت بهذه الادلة وهي لا تحتمل التناقض الحقيقي وكذا
التاثير الثابت بها بخلاف دفعها بالمعارضة حيث يجوز عند الجمهور مع ان هذه الادلة لا تحتمل حقيقة التعارض كما لا تحتمل حقيقة التناقض
الا انها قد تحتمل لزوم التعارض صورة بحيث يجب التهاتر والرجوع الى دليل آخر لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فكذا العلل المستنبطة
منها يجوز ان تتعارض لجهلنا بما هو علة الحكم حقيقة لكنها لا تحتمل التناقض فكذا العلل الثابتة بها وحقيقته المعنى فيه ان التناقض
يبطل نفس الدليل ويلزم منه نسبة الجهل والسفه الى صاحب الشرع وهو منزه عنهما فاما التعارض فلا يبطل الدليل بل يقرره ويلزم منه
نسبة الجهل الينا لا الى صاحب الشرع وذلك جائز كذا قيل فان قيل ان اريد بفساد هذا النوع من الدفع فساده قبل ظهور اثر الوصف
وصحته فذلك غير مسلم لان الدفع بالمناقضة لما صح لاحتمال عدم صحة الوصف وعدم تاثيره صح بالمناقضة وفساد الوضع ايضا الا
ترى انهما صحا في العلل الطردية وان اريد بفساده بعد ظهور صحة الوصف وتاثيره فذلك مسلم ولكن الممانعة بعد ثبوت الاثر فاسدة ايضا
لان تاثير الوصف لما ثبت بدليل مجمع عليه لم يبق محل للممانعة فلم يصح بعده الا المعارضة قلنا اريد بفساده قبل ظهور التاثير لكنه
قبيح بالتاثير لانه لما ثبت بالدليل تاثير الوصف تبين انه لم يكن محتملا للمناقضة وفساد الوضع بخلاف الممانعة فانها في الحقيقة طلب
الدليل على صحة الوصف وتاثيره وبعد ظهوره لم يتبين ان ذلك الطلب كان باطلا والتحقيق فيه ان المجيب لما كان من قصده
التعليل بوصف مؤثر يعين وصفا من اوصاف النص للتعليل لا يحتمل ذلك الوصف المناقضة وفساد الوضع اصلا قبل بيان التاثير
وبعده اذ لو احتملها لجهلنا او بعده لا يكون مؤثرا حقيقة والتقدير انه مؤثر في الحقيقة فاما اذا علل بوصف طردي فيحتمل ان يكون صحيحا
في نفسه ويحتمل ان يكون فاسدا اذ الطرد يوجد في الاوصاف الفاسدة كما يوجد في الاوصاف الصحيحة فيحتمل حقيقة المناقضة وفساد
الوضع فيجوز للسائل دفعه بهما ثم الشيخ رحمه الله ذكر ههنا انه ليس للسائل بعد الممانعة الا المعارضة كما ذكره الشيخ الامام فخر الاسلام
في اصوله وذكر في نسخة اخرى بعد بيان انواع الممانعة ان التاثير اذا ثبت للوصف يجاوز السائل عن الممانعة الى القول بموجب
العلة ان امكن ثم الى القلب ثم الى العكس ان كان ثم الى المعارضة وهو اوضح لان الدفع اذا امكن تسليما عاملا بالخصم مع بقاء الخلاف
كان اقرب الى الممانعة من المعارضة كان اولى من الذهاب الى المعارضة التي هي اشتغال السائل قوله لكنه الضمير للشان اذ الصور
مناقضة اي وجود النقض صورة على العلة المؤثرة يجب دفع ذلك النقض بوجوه اربعة بخلاف العلة الطردية
حيث لا يمكن دفعها عنها لان النقض الوارد عليها يبطلها حقيقة اذ الطرد لا يبقى بعد النقض اصلا فلا يمكن دفعه بوجه الاول بالوصف

بان يقول ما ذكرته علة ليس موجودا في صورة النقض فتخلف الحكم فيها لا يدل على فساد العلة والثاني بالمعنى الثابت بالوصف دلالة و
وهو الاثر بان يقول ليس المعنى الذي صار الوصف به علة وهو التاثير موجودا في صورة النقض فلا يكون الوصف بدونه علة واذا لم
يكن علة لم يكن نقضا والثالث بالحكم بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف متخلفا عن الوصف بل هو موجود ولكن لم يظهر لوجود المانع
فلا يكون نقضا وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلة فاما عند من يأباه فلا يتأتى هذا الدفع على مذهبه
والرابع بالغرض المطلوب بالتعليل كما نبينه وحاصل الخروج عن المناقضة ان المعلل متى امكنه الجمع بين ما جعله علة وبين ما يتصور مناقضة
لم يكن ذلك نقضا حقيقة لان الجمع بين النقيضين غير ممكن ومتى لم يمكنه الجمع لزمه النقض وبهذه الوجوه يمكنه الجمع من غير رجوع
عن الاول فيصح الدفع بها كما نقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فيورد
على هذا التعليل ما اذا لم يسل اي لم يتجاوز عن الجرح نقضا فانه خارج نجس وليس بحدث ومثله حدث في السبيلين بلا خلاف فندفعه
او بالوصف اي بمنع الوصف بان نقول لا نسلم ان ذلك خارج لان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر كالرجل
يخرج من الدار ولم يوجد هذا المعنى فيما اذا لم يسل لان النجاسة بعد في محلها لم تنتقل عنه فان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق
دما والجلد ساترة لها فاذا ازالت الجلدة صار مستحقا ظاهرا لا خارجا لعدم الانتقال كمن كان في بيت او خيمة مستترا به واذا رفع عنه
ما كان مستترا به يكون ظاهرا لا خارجا وانما يسمى خارجا اذا خرج من البيت او الخيمة الا ترى انه لا يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع
وان جاوز قدر الدرهم ولو ثبت وصف الخروج لوجب غسل ذلك الموضع عنده قليلا كان او كثيرا ولوجب عندنا اذا جاوز قدر الدرهم
وليس كذلك الا ان ما دون الدرهم وحيث لم يجب ولم يتبين بالاجماع دل على انه ليس بخارج لان هذا حكم النجاسة التي في محلها قوله ثم
ندفع بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اي نجوابه بالمعنى الثابت بدلالة هذا الوصف وهو التاثير فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار
انه مؤثر في تنجيس ذلك الموضع ايجاب تطهيره حتى وجب غسل ذلك الموضع للتطهير ووجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه
اي بسبب ما يخرج من البدن لا يحتمل الوصف بالتجزي فيجب غسل كله ثم يجوز الاقتصار على الاعضاء الاربعة كما في البول واحترز
بقوله باعتبار ما يكون منه عن اصابة النجاسة من الخارج فانها يوجب غسل ذلك الموضع ولا توجب غسل جميع البدن بالاجماع
كما بينا ولم يتبين كالبول في ايجاب الطهارة وفي محلها كذا او غير محلها ثبت بدلالة التاثير ان غير محلها تبين بدلالة التاثير ان
غير السائل لم يدخل تحت التعليل وان عدم الحكم هنالك هنالك لعدم الوصف معنى وان وجد صورة ومثله يكون مرجحا للعلة فكيف
يكون نقضا قوله ويورد عليه صاحب الجرح السائل فيدفعه بالحكم بيانه اي على التعليل المذكور نقضا صاحب الجرح للسائل فان يخرج
من جرحه خارج نجس من بدن الانسان فانه ليس بحدث حيث لم ينتقض به الطهارة ما دام الوقت باقيا او ما دام يصلي الفرض فيما
عن نوافل فندفعه بالحكم بالوصف اي بدفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض وهو القسم الثالث بان يقول لا نسلم انه
ليس بحدث بل هو حدث ولكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ضرورة قدرته اذا كلف على الخروج عن عهدة التكليف وهذا يلزمه
الطهارة للعبادة اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث لا بالخروج فانه ليس بحدث بالاجماع ولا يجوز له المسح على الخفين بعد خروج
الوقت ... بعد السيلان والحكم قد يتصل بالسبب وقد يتأخر عنه لمانع كالبيع بشرط الخيار وهذا النوع من الدفع انما يستقيم
على قول من جوز تخصيص العلة كما بينا في الشفعة وبالغرض اي بدفعه بالغرض وهو القسم الرابع بان نقول الغرض من هذا التعليل

الفرع بالاصل والتسوية بينهما في المعنى الموجب للحكم وقد حصل فان الخارج من احدى السبيلين حدث فاذا لزم اي دام صار عفواً لقيام
وقت الصلوة اي لاجل قيام وقت الصلوة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادراً عليه ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة
وكذلك ههنا اي فمثل الاصل الفرع وهو الخارج من غير السبيلين في انه اذا صار لازماً يصير عفواً لقيام وقت الصلوة ولو لم يجعل عفواً
في الفرع عند اللزوم لكان الفرع مخالفاً للاصل وذلك لا يجوز فثبت ان التسوية التي هي المقصود من التعليل
في جعله عفواً كالاصل فلا يكون ذلك نقضاً قوله اما المعارضة فكذا المراد من المعارضة ههنا تسليم المعترض دلالة ما ذكره
المستدل من الوصف على مطلوبه وانشاء دليل آخر يدل على خلاف مطلوبه وقيل هي ممانعة في الحكم مع بقاء دليل المستدل اذ السائل يقول
للمجيب ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن عندي من الدليل ما يدل على خلافه فليس فيه تعرض لدليله بالابطال ثم المعارضة
من السائل مقبول عند جمهور المحققين من الفقهاء والمتكلمين وزعم بعض الجدليين انها غير مقبولة منه لانه ينتهض حينئذ مستدلاً وليس
له ذلك بل له الاعتراض المحض وذلك لان العلة لا تصح الا بعد اقامة الدليل على صحتها فاذا انتهض السائل لذلك كان بانياً مستدلاً
لا هادماً معترضاً وحجة الجمهور ان المعارضة اعتراض على العلة فيكون مقبولة كالممانعة وذلك لان العلة التي تمسك بها المجيب لا تتم حجة
ما لم تسلم عن المعارضة فان المعارضة توجب وقوف الحجة بدليل البينات وبدليل ان القران انما صارت حجة عند السلامة عن المعارضة
فكانت المعارضة اعتراضاً على العلة من حيث المعنى فيكون مقبولة وان المعتمد في القياس قوة الظن فاذا تعارض الدليلان يفوت به
قوة الظن ويخرج كل واحد منهما حينئذ من ان يكون حجة الى ان يترجح احدهما فكانت المعارضة بيان ان ما ذكره المستدل ليس بعلة
فيكون اعتراضاً صحيحاً ثم المعارضة على نوعين معارضة خالصة اي محضة لا تتضمن ابطالاً ومعارضة فيها مناقضة اي معارضة متضمنة
ابطال تعليل المعلل وذلك لان المعارضة اثبات وصف مبتدأ يوجب خلاف ما اوجبه دليل المستدل من غير تعرض له بالابطال والمناقضة
ابطال دليل ببيان تخلف الحكم عن الوصف الذي ذكره علة في بعض الصور من غير اقامة دليل مبتدأ في الفرع والاصل فلما تضمن
هذا النوع من المعارضة احدى خاصتي المعارضة وهي اظهار علة مبتدأة واحدى خاصيتي المناقضة وهي ابطال الدليل سمي معارضة
فيها مناقضة وجعلت المعارضة اصلاً لانها قصدية والمناقضة ضمنية فان قيل كيف يصح الجمع بينهما وبينهما تناف اذ المعارضة تسليم
تسليم دليل المستدل بصحة دلالته على الحكم والمناقضة تتضمن بطلان دليله وفساد دلالته على الحكم وقد اختار الشيخ رحمه الله ايضاً ان
المناقضة لا ترد على العلل المؤثرة فكيف تقبل هذا النوع من المعارضة بعد ظهور التاثير قلنا ليست المعارضة تسليم الدليل مطلقاً بل هي
ممانعة في الحكم صورة وممانعة في الدليل معنى بدعوى عدم سلامته عن المعارضة فلا يكون بينهما تناف اذ المقصود من كل واحد منهما
الابطال ثم هذه المناقضة ثبتت ضمن المعارضة فلا يمنع القبول فالعبرة في مثله للمتضمن دون المتضمن ولان الدليل بعد بيان التاثير
لما قبل الابطال علم انه لم يكن مؤثراً وان ما ذكره المعلل شبيه بالاثر وليس باثر في التحقيق والمناقضة انما تمتنع
على ما هو مؤثر حقيقة كذا ذكره الامام العلامة مولانا حميد الدين رحمه الله قوله وهو نوعان الى آخره اي القلب الصحيح
نوعان القلب في اللغة يستعمل لمعنيين احدهما ان يجعل اسفل الشيء اعلاه واعلاه اسفله كقلب القصعة والكوز والثاني ان يجعل باطن الشيء
ظاهراً وظاهره باطناً كقلب الجراب والثوب وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير هيئة الشيء على خلاف الهيئة التي كان عليها فكذا
في القياس يستعمل القلب لتصحيح المعنيين وكلاهما يرجع الى معنى واحد هو تغيير التعليل كهيئة التي كان عليها احدهما اي احد النوعين ان يجعل

المعلول علة والعلة معلولا على مثال قلب الاناء فان العلة لكونها اصلا كان اعلى من الحكم والحكم لكونه تبعا كان اسفل منها وبهذا القلب
يصير اعلى التعليل اسفله واسفله اعلاه فكان كقلب الاناء وانما يصح هذا النوع من القلب فيما اذا علل المستدل بالحكم بان تجعل حكما في الاصل
علة الحكم اخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل بالوصف محض فلا يرد عليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا يصير الحكم
علة له اصلا لانه سابق على الحكم مثل قولهم اي تحقق هذا النوع من القلب ومثل قول اصحاب الشافعي رحمه الله ان الاسلام
ليس من شرائط الاحصان حتى لو زنى الذمي الحر الثيب ترجم عندهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة ويرجم ثيبهم كالمسلمين اي الاحرار منهم
وبقوله اي اشارة الى ذلك فان البكر من العبيد لما لم يجلد مائة لم يرجم الثيب منهم والبكر والثيب يتفاوتان على الذكر والانثى فجعلوا
جلد المائة علة لوجوب الرجم قلنا المسلمون يجلد بكرهم لان ثيبهم ترجم لا لانه ترجم ثيبهم لانه يجلد بكرهم فجعلناه ما نصبه علامة في الاصل
وهو جلد المائة حكما وما جعله حكما فيه وهو رجم الثيب علة فهذا القلب معارضة صورة حيث علل السائل بتعليل يدل على خلاف الحكم الذي
اوجبه المعلل وفيها معنى المناقضة لان ما جعله المعلل علة لما صار حكما في المقيس عليه بتعليل القلب واحتمل صيرورته حكما فسد الاصل وخرج
من ان يكون مقيسا عليه للمستدل في الحكم المطلوب فبقي قياسه بلا مقيس عليه فيبطل فهو معنى قوله فلما احتمل اي هذا التعليل الانقلاب فسد
الاصل وبطل القياس اذ لم يبق الا قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم وهذا ليس بشبهة فضلا من ان يكون حجة اذ لا استناد له
اصلا والثاني اي النوع الثاني من القلب ان يجعل السائل وصف المعلل شاهدا لنفسه بعد ان كان شاهدا عليه وهو ماخوذ من قلب
الجواب فانه الضمير للشان او للوصف كان ظهره اي ظهر الوصف اليك حيث كان شاهدا لك يحتاج عنك فصار وجهه اليك حيث صار
شاهدا عليك يحاجك عن خصمك وهو السائل كما ان ظهر الجواب كان اليك وبالقلب يصير بطنه اليك وان كان المراد من كان للخلاف
السائل فمعنى قوله كان ظهره اليك كان معرضا عنك وخاذلا لك بان كان شاهدا عليك فصار وجهه اليك اي صار شاهدا لك مقبلا عليك
بالاعانة وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل يوجب خلاف ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي
يشهد بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه اخر يكون متناقضا في نفسه بمنزلة الشاهد لاحد الخصمين على الاخر في حادثة ثم للخصم الاخر عليه
في عين تلك الحادثة فانه تناقض كلامه بخلاف المعارضة لقياس آخر حيث لا يكون مناقضة لان التعارض يوجب الاشتباه
فيتعذر العمل للاشتباه الى ان يتبين رجحان لاحدهما على الآخر وهذا لا يوجب تناقضا لانه اي هذا النوع من القلب لا يكون
الا بوصف زائد على الذي ذكره المعلل فيه اي في ذلك الوصف تفسير وتقرير للوصف الاول لا تغيير له وهو جواب عما يقال القلب
يكون بتعليق الحكم بعين ذلك الوصف فاذا زيد عليه وصف اخر لم يبق بعينه علة فيكون هذا تعليق الحكم بعلة اخرى فيكون معارضة
محضة غير متضمنة للابطال فقال هذه الزيادة تفسير الوصف الاول وتقرير له لا تغيير له فلا يجعله في حكم شيء آخر مثاله اي مثال
ما يجري فيه هذا النوع من القلب قول اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء
فعلقوا وجوب التعيين بوصف الفرضية فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء لكنه اي صوم
القضاء انما يتعين بعد الشروع فيه وهذا اي صوم رمضان متعين قبل الشروع فيه لانتفاء سائر الصيامات عن الوقت فزدنا في
القلب بعد تعينه وهو تفسير لما ابهمه الخصم حيث لم يبين انه متعين في هذه الوقت لعدم بقاء غيره من الصيامات مشروعا معه
في هذا الوقت تلبيسا علينا فنحن فسرنا بهذه الزيادة ما تركه الخصم وبينا محل النزاع فكان قياس هذا الصوم من القضاء ما بعد الشروع

وزعم بعض الاصوليين ان القلب مردود لان المعترض ان لم يتعرض في القلب لنقيض حكم المستدل فلا يقدح ذلك في الدليل لجواز ان يكون بالعلة الواحدة وللاصل الواحد حكمان غير متنافيين وان تعرض لنقيضه فلا يمكن اعتباره باصل المستدل ولا اثباته بعلته لاستحالة اجتماع النقيضين في محل واحد واستحالة اقتضاء العلة حكمين متنافيين لتعذر مناسبتها اياهما والجواب عن الاول انه ان لم يتعرض لنقيض حكم المستدل فلا يخرج بذلك عن كونه قادحا في الدليل اذا كان ما تعرض لنفيه من لوازم حكم المستدل وعن الثاني ان شرط القلب اشتمال الاصل على حكمين غير متنافيين في ذاتيهما وقد امتنع اجتماعهما في الفرع بدليل منفصل وان لا يكون مناسبة الوصف للحكم ولنقيضه حقيقة لاستحالته واذا كان كذلك يصح حصولهما في الاصل من غير استحالة لعدم تنافيهما في ذاتيهما فيمكن ان يكون العلة مناسبة للحكم في نظر المستدل ولنقيضه في نظر السائل واذا اندفعت الاستحالة صح القلب لما ثبت ان القلب صحيح وهو معارضة كان للمستدل ان يمنع حكم القالب في الاصل وان يقدح في تاثير العلة فيه بالنقض وعدم التاثير وان يقول بموجبه اذا امكنه بيان ان اللازم لا ينافي حكمه وان يقلب قلبه اذا لم يكن قلب القلب مناقضا للحكم لان قلب القالب اذا فسد بالقلب الثاني سلم اصل القياس من القلب كذا في حاشية نسخ الاصول ورايت في بعض فوائد اصول الفقه لا يسمع القلب النقض على القلب لانه خرج مخرج الافساد لكلام الخصم لا على سبيل التعليل ولا ينفع الا بيان ان هذا القلب لا يخرج في دلالة الوصف على الحكم ولكن الاولى صح لانه تعليل في مقابلة تعليل العلل فيرد عليه ما يرد على الاول واعلم ان تجويز الاعتراض على العلل المؤثرة بالقلب ممن يمنع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تاثيرها بدليل مجمع عليه لا يحتمل القلب حقيقة كما لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع فانه لو ثبت التاثير لوجوب الجلد في ايجاب الرجم في حق المسلمين لا يمكن قلبه بجعل الرجم علة للجلد الا يرى ان التاثير في قولنا في المدبر مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يجوز بيعه كام الولد لما ظهر لتعليق العتق بالموت في المنع عن البيع في ام الولد لا يمكن قلبه بان يقال انما تعلق العتق بالموت لان البيع لم يجز وكذا لا يمكن القلب ببيان التاثير لتعليله بعد ما ظهر تاثير التعليل الاول بوجود التاثير لا يقبل منه قوله لان القلب معارضة وغير المؤثر لا يصلح معارضا للمؤثر واذا كان كذلك ينبغي ان لا يرد حقيقة القلب على العلل المؤثرة كفساد الوضع والمناقضة ولو ورد صورة القلب في بعض العلل ترتفع ببيان التاثير كما ترتفع صورة المناقضة بالوجوه المذكورة وانما يرد حقيقة القلب على العلل الطردية يؤيده ما ذكر صدر الاسلام ابو اليسر بعد ما بيان نوعي القلب والقلب الاول انما يجيء في كل طرد جعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يجيء على ما لم يظهر التاثير ما ذكر في نسخة اخرى من اصول الفقه والمخلص من القلب ذكر تاثير الوصف في الحكم الذي علل دون الحكم الذي قاله خصمه فتبين ان الاعتراض بالقلب بعد التاثير غير صحيح وانه كالمناقضة وفساد الوضع من غير فرق والله اعلم قوله وقد تقلب العلة من وجه آخر وهو ضعيف اي فاسد مثاله هذه عبادة لا يمضي في فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك وجب قول اصحاب الشافعي في ان الشروع في صوم التطوع او صلوة التطوع لا يوجب المضي فيه حتى لا يجب القضاء بافساده هذه اي هذه العبادة وهي الصلوة او الصوم النفل التي شرع في عبادة لا يمضي في فاسدها يعني اذا فسدت لا يجب ولا يجوز اتمامها والمضي فيها واحترز به عن الحج فانه وجب بالشروع الا ان المضي يجب فيه بعد الفساد فيحتمل ان يلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كذلك اي لما كان الشان لما بينا ان ما شرع فيه عبادة لا يمضي في فاسدها وجب ان يستوي فيه الذي فيما شرع فيه من العبادة عمل النذر والشروع

لما استوى عملهما في الوضوء باعتبار انه لا يمضي في فاسدهما وهذا المعنى موجود في المتنازع فيه لانه لا يمضي في فاسده ايضا فوجب ان
يثبت استواؤهما فيه كما في الوضوء ولما ثبت استواؤهما فيه والنذر يلزم فيه بالاجماع كان الشروع ملزما ايضا عملا بقضية الاستواء
وهذا اي هذا النوع من القلب ضعيف اي فاسد من وجوه القلب ويسمى هذا قلب التسوية وقد اختلف فيه فذهب بعض من صحح القلب
الى قبول هذا النوع لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف المذكور بعد ما كان شاهدا عليه شاهدا له في نفسه فيما ادعاه من الحكم
المستلزم للمخالفة دعوى المستدل لان استواء الشروع والنذر لو ثبت يلزم منه كون الشروع ملزما كالنذر وهو خلاف دعوى المستدل
وذهب اخرون الى انه لا يقبل للوجهين المذكورين في الكتاب احدهما ان السائل جاء بحكم اخر ليس بمناقض للحكم الاول لان المستدل
لم ينف التسوية ليكون اثباتها مناقضا لمدعاه واذا كان كذلك فقد فاتت المناقضة التي هي شرط صحة القلب فلم يكن قلبا لدعوى المستدل
فلا يقبل ولكن الفريق الاول يقولون ليس تناقض الحكمين ذاتا شرطا لصحة القلب بل انتفاء الجمع بينهما بدليل منفصل كاف لصحته
وقد وجد لان ثبوت الاستواء مستلزم لانتفاء دعوى المستدل وفي بيان الوجه الثاني دفع هذا السؤال وهو ان المقصود من الكلام معناه
وان ما لا معنى له من الالفاظ ليس بكلام والسائل وان علل بالوصف المذكور حكم الاستواء ولكن المقصود شيء اخر يختلف معنى الاستواء فيه
بالنسبة الى الفرع والاصل فان استواء النذر والشروع في الاصل وهو الوضوء باعتبار عدم الالتزام فانه لا اثر للنذر ولا للشروع في ايجاب
الوضوء واستواؤهما في الفرع وهو النفل باعتبار الالزام وهو معنى قوله ثبوت من وجه وسقوط من وجه على وجه التضاد اي التنافي وذلك
اي اختلاف المعنى مبطل للقياس لانه ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر ويستحيل ان يتعدى من الاصل الى الفرع حكم لا يوجد
في الاصل وكون الشروع ملزما الذي هو مقصود السائل ليس بموجود في الاصل وهو الوضوء بل هو غير ملزم فيه فاثبات كونه ملزما في النفل
بالقياس على الوضوء لا يكون الا مثل اثبات الحرمة في الفرع بالقياس على الحل من حيث المعنى وانما يستقيم هذا التعليل اذا كان الاستواء
بعينه مقصودا وليس هو بمقصود **قوله** واما المعارضة الخالصة اي المعارضة التي خالصة عن معنى المناقضة والابطال
فنوعان احدهما في حكم الفرع بان يذكر السائل علة اخرى يوجب خلاف ما يوجبه علة المستدل من غير زيادة وتغيير
فيه في ذلك المحل بعينه فيقع به محض المقابلة من غير تعرض لابطال علة الخصم فيمتنع العمل بهما بمدافعة كل واحد منهما ما يقابلها وينسد طريق
العمل الا بترجيح احدى العلتين على الاخرى فاذا ترجحت احديهما وجب العمل بالراجحة حينئذ ومثال هذا النوع من المعارضة يتحقق في قول
اصحاب الشافعي رحمه الله في تثليث المسح انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فانا نعارضهم بقولنا انه مسح فلا يسن تثليثه كالمسح على
الخف فهذه معارضة خالصة صحيحة لما فيها من اثبات حكم مخالف للحكم الاول بعلة اخرى في ذلك المحل بعينه **قوله** والثاني في علة الاصل
اي النوع الثاني معارضة في علة الاصل وهي ان يذكر السائل علة اخرى في المقيس عليه تفقد هي في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا
للمجيب وذلك اي هذا النوع من المعارضة باطل لان الوصف الذي يدعيه السائل متعديا كان او غير متعد لا ينافي الوصف الذي يدعيه المجيب اذ الحكم في الاصل يجوز
ان يثبت بعلل مختلفة كما لو وقعت في اناء قطرة بول ودم وخمر تنجس بنجاسة البول والدم والخمر جميعا حتى لو توهمنا زوال البعض يبقى الباقي منجسا ثم ذلك الوصف
ان لم يكن متعديا فساده ظاهر لانا قد بينا ان حكم التعليل ليس الا التعدية فاذا خلا التعليل عن التعدية بطل لخلوه عن الفائدة اذ الحكم في الاصل
ثابت بالنص دون العلة ولا فرع يثبت الحكم فيه بالعلة واذا بطل التعليل بطلت المعارضة به وهو معنى قوله لعدم حكمه اي لعدم حكم
التعليل وان كان متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا لانه اذ تعدى الى فرع مجمع عليه او الى فرع مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة

واقع النزاع الا من حيث انه ينعدم تلك العلة في هذا الموضع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا عند عدم محمد فكيف
يصلح دليلا عند مقابلة حجة مثاله ما اذا علل المجيب في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بانه مكيل قوبل بجنسه فيحرم بيعه متفاضلا كالحنطة والشعير
فيعارضه السائل بان المعنى ليس في الاصل ما ذكرت ولكنه الاقتيات والادخار وقد فقد هذا المعنى في الفرع فهذا المعنى متعد الى فصل يجمع عليه هو
الارز والدخن ونحوهما اذ لا يناقش المجيب السائل فيها لكن المعارضة في هذا الموضع لا تفيد للسائل الا من حيث انه ليس بموجود في الجص
وقد قلنا ان عدم العلة لا يصلح دليلا ولو عارضه بان يقول ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكنه الطعم ولم يوجد في الفرع فهذا معنى متعد
الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل مما ثبت فساد الوجه الاول كان هذا الوجه اولى بالفساد وهذا معنى قوله والفساد ما
فساد التعليل الذي عارضه به لو اتفا وتعديته واعلم ان المعارضة في الاصل تسمى بالفرق عند الجمهور وهي من الاسولة الفاسدة التي لا تقبل
من السائل على ما بيناه في الكشف وقد يقع الفرق بمعنى صحيح في نفسه فبين الشيخ وجه ايراده على طريق يقبل منه فقال وكل كلام صحيح في
الاصل اي في نفسه واصل وضعه يذكر على سبيل المفارقة اي يذكره السائل واهل الطرد في مقام الاستدلال على وجه الفرق ولا يقبل منهم
تذكره نحن على سبيل الممانعة ليكون ذلك مفارقة صحيحة على حد الانكار فتقبل منا لا محالة كقولهم في اعتاق الراهن اذا اعتق الراهن العبد
المرهون نفذ عتقه عندنا سواء كان الراهن موسرا او معسرا الا انه اذا كان معسرا يؤمر العبد بالسعاية في اقل من قيمته ومن الدين ثم يرجع
على المولى عنه يساره وعند الشافعي رحمه الله لا ينفذ اعتاقه اذا كان معسرا قولا واحدا وله قولان في المعسر فعلل اصحابه في هذه المسألة
بان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال اي يبطل حقه في الرهن بدون رضاه به وهو البيع بالدين عنده والحبس
الدائم عندنا فكان مردودا كالبيع اي كما اذا باع الراهن المرهون بغير اذن المرتهن فقالوا اي فرق اهل الطرد من اصحابنا بين البيع
الذي هو الاصل وبين الاعتاق الذي هو الفرع فقالوا ليس الاعتاق مثل البيع لان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيظهر اثر حق المرتهن
في المنع من النفاذ فينعقد على وجه يتمكن المرتهن من فسخه بخلاف الاعتاق فانه لا يحتمل الفسخ بعد ما صدر من الاهل في محله فلا يظهر اثر
حق المرتهن في المنع من النفاذ فينعقد لازما فهذا فرق فقهي صحيح في نفسه ولكنه فسد لصدوره ممن ليس له ولاية الفرق وهو السائل
فلم تقبل ذا الوجه في ايراده على الوجه الممانعة لتقبل ان يقول ان القياس لتعدية حكم الاصل دون تغييره ونحن لا نسلم وجود هذا الشرط
هو التعدية بدون التغيير في المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو البيع وقف اي توقف ما يحتمل الرد في ابتدائه والفسخ بعد ثبوته لانه
حق المرتهن لا يمنع انعقاد البيع ملية من الراهن بالاجماع حتى لو تربص الى ان يذهب حق المرتهن تم البيع كذا في الاسرار وانت في الفرع
وهو الاعتاق تبطل اصلا تا لا يحتمل الفسخ والرد اي تلغى من الاصل شيئا لا يحتمل الفسخ بعد ثبوته والرد في ابتدائه فان العبد لو رد
الاعتاق لا يرتد ولو اراد هو والمولى ان يفسخاه لا ينفسخ بوجه بخلاف البيع وهذا تغيير لحكم الاصل لانه الابطال من الاصل غير الانعقاد
على وجه التوقف واصلا نصب على التمييز او على المصدر او مفعول به والله اعلم

فصل في الترجيح واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح ولما فرغ الشيخ عن بيان الممانعة والمعارضة سلك في بيان دفع
المعارضة بعد تحققها فقال واذا قامت المعارضة اي تحققت بان لم يندفع بطريق من الطرق المسلوكة في دفع العلل من الممانعة
والقلب ونحوهما كان السبيل فيه اي في دفع المعارضة الترجيح فان اسوء احوال المجيب ان يساويه السائل في الدرجة باقامة دليل يوجب
خلاف ما اقتضاه دليل المجيب فوجب دفعه ببيان الترجيح اذا لم تندفع بطريق آخر فان لم يات المجيب بالترجيح صار منقطعا وان رجح علته

فللسائل ان يعارضه بترجيح علته كما كان له ان يعارض علته بعلته فان لم يمكنه ترجيح علته لزمه ما ادعاه المجيب لان العمل بالراجح واهمال
المرجوح واجب عند العامة وقال قوم لا يجوز التمسك بالترجيح عند التعارض بل الواجب التوقف او التخيير لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
امر بالاعتبار والعمل بالمرجوح اعتبار وقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والحكم بالمرجوح حكم بالظاهر وتمسكت العامة باجماع الصحابة رضي الله عنهم
على تقديم بعض الادلة الظنية على البعض اذا اقترن به ما يقوى على معارضه فانهم قدموا خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين على خبر
من روى ان الماء من الماء وقدموا خبر ما روت من ازواجه عليه السلام كان يصبح جنبا وهو صائم على ما روى ابو هريرة عن الفضل
بن عباس رضي الله عنهما عن النبي عليه السلام من اصبح جنبا فلا صيام له وقوي علي خبر ابي بكر فلم يحلفه وحلف غيره وقوي ابو بكر رضي الله عنه
خبر المغيرة في ميراث الجدة لما روى معه محمد بن مسلمة الى غير ذلك مما يكثر تعداده ولكن العقلاء يوجبون العمل بالراجح بعقولهم في الحوادث
والاصل تنزيل الامور الشرعية على وزان الامور العرفية لكونه اسرع الى الانقياد ولهذا قال عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله
حسن ومقتضى الاية وجوب النظر وليس فيها ما ينافي القول بوجوب العمل بالراجح ولا نسلم ان المرجوح ظاهر لان الظاهر ما ترجح احد طرفيه على
الاخر والمرجوح مع الراجح ليس كذلك واعلم ان الترجيح انما يقع بين المظنونين لان الظنون تتفاوت في القوة ولا يتصور ذلك
في المعلومين اذ ليس بعض المعلوم اقوى من بعض وان كان بعضها اجلى واقرب حصولا واشد استغناء عن التامل ولذلك قلنا اذا
تعارض نصان قاطعان فلا سبيل الى الترجيح بل المتاخر هو الناسخ ان عرف التاريخ صريحا او دلالة والا وجب المصير الى دليل اخر
او التوقف ولا في معلوم ومظنون لاستحالة بقاء الظن في مقابلة العلم فثبت ان محل الترجيح الدلائل الظنية والاقيسة منها
عند تعارضها وجب الترجيح على الاوجه التي ذكرنا **قوله** وهو اي الترجيح عبارة عن فضل اي زيادة احد المثلين على الآخر وصفا حتى قالوا ان
القياس لا ترجح بقياس آخر اي زيادة احد المثلين على الاخر وصفا في هذه العبارة توسع لان ما ذكره معنى الرجحان لا معنى
الترجيح فان الترجيح اثبات الرجحان وكان الشيخ حذف المضاف لظهوره واقام المضاف اليه مقامه وكان التقدير هو عبارة
عن بيان زيادة واحد المثلين على الاخر وصفا ولهذا قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله والترجيح اظهار الزيادة لاحد المثلين
على الاخر وصفا ومعنى قوله وصفا ان الترجيح يقع بما لا عبرة في المعارضة فكان بمنزلة الوصف للمزيد عليه لا بما يصلح اصلا تقوم
به المعارضة من وجه كرجحان الميزان فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة على وجه لا تقوم
بها المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه قصدا في العادة كالدانق او الحبة او الشعير في مقابلة العشرة
لا يعتبر وزنه على عادة ولا يفرد له الوزن مقابلها بل يهدر ويجعل كان لم يكن بخلاف الستة والسبعة ونحوهما اذا قوبلت بالعشرة
فانه كان لا يسمى ترجيحا لان الستة ونحوها يعتبر وزنها في مقابلة العشرة ولا يهدر واحترز بقوله وصفا عن الترجيح بكثرة الادلة بان يكون في احد الجانبين
حديث واحد او قياس واحد وفي الاخر حديثان او قياسان كما اشار اليه بقوله حتى قالوا الى آخره وقد اختلف فيه فذهب بعض اهل النظر من اصحابنا وبعض
اصحاب الشافعي رحمه الله الى انه صحيح لان الدليل الواحد لا يقاوم الا دليلا واحدا من جنسه فيتساقطان بالتعارض فيبقى الدليل الاخر سالما عن المعارضة فيعمل
به ولان المقصود من الترجيح قوة الظن الصادر عن احدى الامارتين المتعارضتين وقد حصل قوة الظن في الدليل الذي انضم اليه دليل اخر مثله في اثبات
الحكم فيترجح على الاخر الا ترى ان العلة المنتزعة من اصول تترجح على المنتزعة من اصل واحد لتقويتها بكثرة اصولها والعلل المنتزعة من اصول
وكلها يدل على حكم واحد يكون اولى بالترجيح من العلة الواحدة المنتزعة من اصل واحد لتقويتها بكثرتها في نفسها وكثرة اصولها

عامة الاصوليين الى ان الترجيح لا يقع بكثرة الادلة لان الشئ انما يتقوى بصفة توجد في ذاته لا بانضمام مثله اليه كما في المحسوسات
وهذا لان الوصف لا قوام له بنفسه فلا يوجد الا تبعا لغيره فيتقوى به الموصوف فاما الدليل فمستبد بنفسه فلا يكون تبعا لغيره فلا يحدث
بانضمامه الى الغير قوة بل يكون كل واحد معارضا للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وهذا بخلاف
العلة المنتزعة من اصول لانها باعتبار شهادة الاصول بصحتها تقوت في نفسها فيترجح على الاخرى بقوتها فاما العلل فلا تتقوى
بكثرتها ولا بكثرة اصولها لان كل اصل تشهد بصحة علة المنتزعة لا بصحة علة اصل اخر ولا نسلم ان قوة الظن تحصل بكثرة
الادلة فانه لو اجتمع قياسات وعارض تلك الاقيسة خبر واحد من اخبار الاحاد كان ذلك الخبر راجحا كما لو كان القياس مع احد و
لو كان للكثرة اثر في قوة الظن لترجحت الاقيسة المتكثرة بتعاضدها على الحديث الواحد ويؤيد ما ذكرنا اتفاقهم على عدم
ترجيح الشهادة بكثرة العدد فان احد المدعيين لو اقام شاهدين والاخر اربعة لا يترجح بشهادة الاربعة على شهادة الاثنين لما
لان شهادة الاثنين علة تامة للحكم فلا يصلح مرجحة للحجة وكذا اقام ثلثة لان زيادة شهادة واحد من جنس ما يقوم به الحجة
بطريق الاصالة كالذي يشهد بهلال رمضان وحده في السماء غيم فان تلك الشهادة حجة حتى وجب على القاضي الامر بالصوم
فلا يقوم به الترجيح ولو اقام احدهما شاهدين مستورين والاخر شاهدين عدلين ترجح شهادة العدلين لظهور ما يؤيد معنى الصدق
في شهادتهما فثبت ان الترجيح بكثرة الادلة غير صحيح وانه انما يحصل بما يزيد قوة لما هو حجة ويصير وصفا له **قوله** وكذلك الكتاب
والحديث وانما يترجح البعض على البعض لقوة فيه اي ومثل القياس الكتاب في انه لا يترجح اية بانضمام اية اخرى او حديث
اليها ولا الحديث بانضمام حديث آخر اليه ولا يترجح كل واحد منهما بانضمام قياس اليه ونقل عن بعض مشايخنا رحمهم الله
ان النصين المتعارضين وان كان حديثا اخر لا يترجح واحد منهما بنص اخر ولكنه يترجح بالقياس لان القياس غير معتبر في
مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف للنص الذي يوافقه وتابعا له فيصلح مرجحا والاصح ان احد النصين لا يترجح بالقياس لانه من جنس
ما يصلح حجة بنفسه بطريق الاصالة وان لم يكن حجة في هذا الموضع وانما يترجح بعض الدلائل على غيره لقوة فيه بان كان احد المتعارضين مفسرا
او محكما والاخر ماولا او محتملا او كان احدهما خبرا مشهورا او متواترا والاخر خبرا واحدا لان هذه المعاني تثبت قوة في احد الدليلين عدمت في الاخر
على ما مر من بيانه **قوله** وكذلك اي وكما لا يترجح احد الدليلين بدليل اخر لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحة
حتى اذا جرح رجل رجلا جراحة واحدة صاحب القتل خطاء وجرحه اخر عشر جراحات مثلا كذلك ايضا ومات من جميع الجراحات كانت
الدية عليهما نصفين وتحمل عنهما العاقلة ولا يجعل صاحب الجراحات كانه قتله وحده حتى كان جميع الدية عليه لان كل جراحة من
جراحات صاحب الجنايات المتعددة علة تامة لا يصلح معارضة لجراحة صاحب الواحدة فلم يصلح وصفا للجناية الاخرى فلا يقع بها
الترجيح ولو قطع احدهما يده ثم حز الاخر رقبته فالقاتل هو الذي حز رقبته دون الاخر لزيادة قوة فيما هو علة تامة للقتل من
فعله وهو انه لا يتوهم بقاء حيا بعد فعله بخلاف فعل الاخر **قوله** والذي يقع به الترجيح اربعة اي المعاني التي يقع بها الترجيح على وجه
الصحة في القياسات اربعة اقسام احدها الترجيح بقوة الاثر بان كان احد القياسين المؤثرين المتعارضين اقوى تاثيرا من الاخر
كان راجحا عليه وسقط العمل به فاما اذا لم يكن احدهما مؤثرا لا يكون حجة فلا يتاتى الترجيح وانما يصح هذا النوع من الترجيح لان الاثر
معنى في الحجة فان الوصف به صار حجة فما كان اقوى كان الاحتجاج به اولى لفضل وصف في الحجة اي لزيادة اثر وكالة في الو

الذي هو حجة على مثال الاستحسان في معارضة القياس فان القياس وان كان موثرا يرجح عليه الاستحسان لزيادة قوة فيه وكذا
عكسه وهو نظير ترجيح الخبر بقوة الاتصال فانه لما صار حجة باتصاله بالنبي عليه السلام تقوى بما يوجب قوة في الاتصال من سلامة عن الانقطاع
وضبط رواية وفقه على ما مر بيانه فان قيل ان الشهادة صارت حجة بالعدالة كما صار الوصف حجة بالاثر ثم الشهادة لا تترجح بقوة العدالة
عند التعارض حتى لو وجد اصل العدالة في الجانبين تحقق التعارض وان كانت العدالة في احد الجانبين اقوى منها في الجانب الاخر وكذا
القياسان بعد ما ظهر تاثيرهما ينبغي ان لا يترجح احدهما بالقوة الاثر قلنا الشهادة صارت حجة بالولاية الثابتة بالحرية والناس في ذلك سواء
والعدالة شرطت لترجيح جانب الصدق وقد حصل باصل العدالة فلا يلتفت الى زيادة قوة فيها ولئن سلمنا ان الشهادة صارت
حجة بالعدالة فحينئذ لا نسلم التفاوت في العدالة لانها عبارة عن الانزجار عن ارتكاب ما يعتقد الحرمة فيه ولا تفاوت فيه بين الناس
وكذا الوقوف على حقيقة فضل العدالة متعذر لانه امر باطن وربما كان الذي يظن انه اعدل دني درجة في التقوى من الذي يظن انه
دون فيها بخلاف تاثير العلة فان قوة الاثر عند المقابلة يظهر للعقل وجه لا يمكن انكاره لان تاثير ما يثبت بادلة معلومة متفاوتة الا ان
بعضها فوق بعض يمكن العمل بها والامثلة التي تحققت فيها الترجيح لقوة الاثر المسائل الاستحسانية مثل مسئلة سور سباع الطير فان سورها
نجس في القياس لان لعابها متولد من اللحم النجس فاذا لاقى الماء حالة الشرب تنجس الماء كما في سور سباع البهائم هذا وصف بين الاثر
فان ملاقاة النجس الماء يوجب تنجسه بالنص وفي الاستحسان هو طاهر لانها تشرب الماء بمنقارها والمنقار عظم جاف لا رطوبة فيه فلا
يوجب ملاقاة الماء تنجسه كملاقاة سائر العظام الطاهرة وهذا اقوى اثرا من القياس لانه لابد للتنجس من الاختلاط وقد تبين انه
لم يوجد الاختلاط اصلا فيبقى الماء طاهرا كما كان مع ان وجه الاستحسان قد تايد بدليل آخر وهو تحقق الضرورة في حفظ الاواني
عن شدها فيترجح الاستحسان على القياس لقوة اثره فهذا معنى قوله على مثال الاستحسان في معارضة القياس ومثل مسئلة طول
الحرة فانه لا يمنع الحر من نكاح الامة عندنا وقال الشافعي رحمه الله يمنعه لانه ارقاق الجزء على تمكنه منه وهو حرام على الحر كالذي تحته
حرة وهذا وصف بين الاثر فان الارقاق اهلاك معنى لان الرق اثر الكفر والكفر موت حكما قال الله تعالى او من كان ميتا فاحييناه
اي كافرا فهديناه ولهذا الخبر الامام في الاسارى بين الاسترقاق والقتل واذا كان كذلك لا يباح الا عند الضرورة كالقتل وقلنا انه
نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة وقال له تزوج من شئت فيملكه الحر كسائر الانكحة وهذا اقوى الاثر
لان الحرية من صفات الكمال واسباب الكرامة والرق من اسباب التخفيف الحل فيجب ان يكون الرقيق في النصف مثل الحر في
الكل فاما ان يغير اثر الرق ويمنع حله فلا وهذا اشتهرت قوته واثره ووضح عند التأمل في احوال البشر فانه حل لرسول الله عليه السلام
التسع او ما شاء من النساء لفضله وشرفه فاما ما ذكره من الاثر فضعيف بحقيقة لان الارقاق اولى ودون التضييع وذلك جائز بالعزل
في الحرة باذنها وفي الامة بغير اذنها فالارقاق اولى وضعيف باحواله فان نكاح الامة جائز لمن له سرية يستغني بها عنه كذا في
اصول الفقه لفخر الاسلام وقد اوضحناه في الكشف **قوله** والترجيح لقوة ثباته اي ثبات الوصف المؤثر على الحكم المشهود به والمراد
ان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الاخر وهو القسم الثاني من الاقسام الاربعة والدليل على صحته
ان الوصف المؤثر انما صار حجة باثره ومرجع اثره الكتاب والسنة او الاجماع لثبوته بهذه الادلة فاذا ازداد الوصف ثباتا على الحكم
ازداد قوته لفضل معناه الذي صار به حجة وهو رجوع اثره الى هذه الادلة كقولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره اثبت في ادلته

التخفيف اي في دلالته على التخفيف اي له زيادة ثبات على الحكم المشهود به وهو التخفيف من قولهم اي قول اصحاب الشافعي انه ركن في دلالته
على التكرار لان الركنية وصف عام يشتمل اركان الوضوء والصلوة وغيرهما وهي لا توجب سنية التكرار في غير الوضوء بل من قضية الركنية
في الصلوة اتمامه بالاكمال بدون التكرار حتى لم يشرع تكرار القيام والركوع والسجود وللاكمال بل سنيته اطالتها وتكرار السجدة ليس
من باب التكميل بل كل سجدة ركن على حدة لا يجوز الصلوة بدونها وقد وجد في الوضوء متكررا وليس بركن مثل المضمضة والاستنشاق
فثبت ان التكرار ينفك عن الركنية وجودا وعدما فاما اثر المسح في التخفيف فلازم في كل ما لا يعقل تطهيرا اي في كل مسح شرع للتطهير
ولم يعقل فيه معنى التطهير كالتيمم ومسح الجبائر ومسح الجوارب على قول من يجوزه واحترز بقوله في كل ما لا يعقل تطهيرا عن الاستنجاء
بغير الماء فانه مسح وقد شرع فيه التكرار لانه عقل فيه معنى التطهير اذ المقصود منه ازالة النجاسة او تقليلها والتكرار اثر في تحصيل
هذا المقصود الا ترى ان الاستنجاء بالماء افضل ولو كانت الوظيفة مسحا لكره التبديل بالغسل كما في مسح الراس والخف قوله
والترجيح بكثرة الاصول لان في كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم معه هذا هو القسم الثالث من اقسام الترجيح ومعناه ان يشهد لاحد
الوصفين اصلان او اصول فترجح على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل واحد مثل وصف المسح في مسئلة التثليث فانه لما شهد بصحته التيمم
ومسح الخف ومسح الجبيرة وغيرها ولم يشهد لصحة وصف الخصم وهو الركنية الا الغسل ترجح عليه ثم زعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي
رحمه الله ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة
على ما مر بيانه فكذا هذا ولانه من جنس الترجيح بكثرة العلة لان شهادة كل اصل بمنزلة علة على حدة وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة
في الوصف المؤثر لا الاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول توجب زيادة تاكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر غير ما ذكرنا
من شدة التاثير والثبات على الحكم فيحدث بها قوة في نفس الوصف فلذلك صلحت للترجيح وهو من جنس الاشتهار في السنن فان كثرة
الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا فترجح على
ما ليس بتلك الصفة فتبين بما ذكرنا انه في الحقيقة ترجيح الوصف القوي على ما ليس بقوي لا ترجيح الاصول على اصل وهو قريب من القسم الثاني واليه يشير بقوله لان
في كثرة ما ليس زيادة لزوم الحكم معه قال شمس الائمة رحمه الله وما من نوع من هذه الانواع الا وقد قررته في مسئلة الا وتبين به امكان تقرير النوعين الاخرين
فيه ايضا وكذا في التقويم وذلك لان الاقسام الثلثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تاثير الوصف الا ان الجهات المختلفة فتتعدد باعتبار الجهات
والترجيح بقوة التاثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وذكر في
بعض الشروح ان الفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ان في القسم الثاني اخذ الترجيح من قوة الوصف وهو المسح في مسئلة التثليث
مثلا وفي هذا القسم اخذ من نظائره كالتيمم ونحوه وعبارة بعضهم ان الترجيح في القسم الثاني باعتبار كثرة الاصول وليس هذا كترجيح القياس
بالقياس لان ذلك انما لا يجوز باعتبار ان كل قياس علة على حدة وفيما نحن فيه القياس واحد والمعنى واحد الا ان اصوله كثيرة ولا كالترجيح
بغلبة الاشباه لانه ترجيح باوصاف كثيرة مع كون المقيس عليه متحدا كما قالوا في الاخ انه لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لان الاشباه
بينه وبين ابن العم اكثر من الاشباه بينه وبين الولد لانه يشبه الولد بوجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم باوجه مثل جواز وضع الزكوة من الطرفين
وقبول شهادة كل واحد منهما لصاحبه وحل الحليلة وجريان القصاص من الطرفين وكل واحد من هذه الاشباه يصلح للجمع بين الاصل
والفرع وكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة فاما فيما نحن فيه فالوصف واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوة وثباته على الحكم

وانما لم يذكر مثالا لهذا القسم لان مثال القسم الثاني يصلح مثالا له **قوله** والترجيح بالعدم عند العدم وهو القسم الرابع من اقسام الترجيح ومعناه ان الوصف اذا كان مطردا منعكسا بان وجد الحكم عند وجوده وعدمه عند عدمه كان راجحا على الذي اطرد ولم ينعكس وقد اختلف في صحته فعند بعض المتاخرين لا عبرة به لان العدم لا يتعلق به حكم اي لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشيء فلا يصلح مرجحا لان الرجحان لا بد له من سبب ومختار عامة الاصوليين انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل حجة علة دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف ودلالة تعلقه به فيصلح مرجحا من هذا الوجه لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم الذي ليس بشيء كما قال الفريق الاول ويظهر ثمرته عند المعارضة فانه اذا عارض هذا النوع الترجيح ترجيح آخر من الانواع الثلثة كان ذلك مقدما عليه كالترجيح في الذات على الترجيح في الحال ومثاله قولنا في مسح الراس انه مسح في وضوء فلا يسن تكراره فانه ترجح على قولهم انه ركن في وضوء فيسن تثليثه لان ما قلنا ينعكس بما ليس بمسح كغسل الوجه واليد والرجل وما قالوا لا ينعكس لان المضمضة تتكرر وليست بركن وكذلك قولنا في الاخوة انها قرابة محرمة للنكاح لايجاب العتق احق من قولهم بجواز وضع زكوة احدهما في الآخر لان ما قلنا ينعكس في بني الاعمام وما قالوا لا ينعكس لان وضع الزكوة في الكافر لا يجوز ولا يجب به عتق **قوله** واذا تعارض ضربا ترجيح كان الرجحان هذا بيان المخلص عن تعارض الترجيحين فانهما اذا تعارضا يحتاج الى ترجيح احدهما دفعا للتعارض ثم لا يخلو من ان يقع كل واحد منهما بمعنى راجع الى الذات او الى الحال واحدهما بمعنى راجع الى الذات والآخر بمعنى راجع الى الحال ففي القسمين الاولين يطلب الترجيح بقوة في المعاني ان امكن والا بقي التعارض وتحقق الانقطاع وفي القسم الثالث كان الترجيح بمعنى راجع الى الذات احق من الترجيح الآخر لوجهين احدهما ان الذات اسبق وجودا من الحال زمانا ورتبة فبعد ما وقع الترجيح بمعنى في الذات لا يتغير بما حدث من معنى في حال الآخر بعد ذلك كاجتهاد امضى حكمه لا يحتمل الفسخ بما يحدث من اجتهاد آخر بعده ولا يقال الذات اسبق وجودا على حال نفسها لا على حال ذات اخرى وترجيح الخصم يقع بحال ذات اخرى فيتساويان لانا نقول المنظور كون الذات في نفسه لا مقدمة على الحال على ان الترجيح بالذات وبالحال قد يقعان في شيء واحد كما في مسئلة التبييت رجحنا بالكثرة وهي راجعة الى ذات الصوم ورجح الخصم بالفساد احتياطا وهو راجع الى حال الصوم ايضا والثاني وهو المذكور في الكتاب ان الحال قائمة بالذات وما هو قائم بغيره له حكم العدم في حق نفسه لعدم قيامه بقائه بنفسه فكانت الحال موجودة من وجه دون وجه تابعة بغيرها والذات موجودة من كل وجه واصل بنفسها فكان الترجيح بها اولى وبعد ما صار الدليل راجحا باعتبار الذات لا يجعل الآخر راجحا باعتبار الحال لانه يصير نسخا وابطالا لما هو اصل بنفسه بما هو تبع بغيره والتبع لغيره لا يصلح مبطلا لما هو اصل بنفسه وناسخا له فان قيل يرد عليه ان تبع الشيء لا يصلح مبطلا لذلك الشيء ولكن يصلح مبطلا الشيء آخر والجواب مثل الاول **قوله** وعلى هذا الاصل وهو ان الترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال قلنا في صوم رمضان وفي كل صوم عين انه يجوز بنية قبل انتصاف النهار لان الصوم ركن واحد فتعلق جوازه بالعزيمة فاذا وجدت العزيمة في البعض دون البعض تعارضا اي البعض الذي وجدت العزيمة فيه والبعض لم يوجد فيه او تعارض وجود العزيمة في البعض وعدمها في البعض فوجودها في البعض يوجب الجواز في الكل وعدمها في البعض يوجب الفساد في الكل لانه ركن واحد لا يتجزى صحة وفسادا فرجحنا بالكثرة اي رجحنا البعض الذي وجدت العزيمة فيه او وجود العزيمة في البعض بالكثرة التي هي معنى راجع الى الذات حكما بالصحة ورجح الشافعي رحمه الله البعض الذي لم يوجد فيه العزيمة فحكم بالفساد احتياطا في باب العبادة فانه اذا اجتمع فيها جهة الصحة

جهة الفساد ترجح جانب الفساد بالاتفاق وكان ترجحنا اولى لان الكثرة من باب الوجود لانها تحصل بانضمام الاجزاء وهي معنى راجع الى الذات والفساد من الاحوال فانه طارئ على الذات من كل وجه والترجيح بالذات مقدم على الترجيح بالحال واعلم ان الاصوليين ذكروا وجوها كثيرة في الترجيح الصحيحة والفاسدة بحيث لا تكاد تنضبط الا ان الشيخ اقتصر في بيان الوجوه الصحيحة على هذه الاربعة لانها هي المبنية على المعاني المتداولة بين اهل الفقه ولم يذكر الوجوه الفاسدة مثل الترجيح بغلبة الاشباه والترجيح بعموم الوصف والترجيح بقلة الاوصاف ونحوها لقلة الفائدة في الاشتغال بذكرها واحترازا عن التطويل اذ هو في مقام الاختصار واعتمادا على ما ذكره الائمة في كتبهم

وقد بيناها في كتاب الكشف بتوفيق الله عز وجل

فصل قوله ثم جملة ما يثبت بالحجج التي مر ذكرها سابقا على باب القياس من الكتاب والسنة والاجماع شيئان الاحكام المشروعة مثل الحل والحرمة والجواز والفساد ونحوها وما يتعلق به الاحكام المشروعة وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفته مثل الاسباب والعلل والشروط وانما قيد بقوله سابقا على باب القياس لان هذه الاشياء لا تثبت بالقياس عند المصنف وعامة المتأخرين على ما عرف ان القياس مظهر للحكم لا مثبت له وانما يصح التعليل للقياس اي لاجل القياس بعد معرفة هذه الجملة وهي الاحكام وما يتعلق به لان القياس لتعدية حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه بوصف معلوم ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء فالحقناها اي تلك الجملة يعني بيانها بهذا الباب وهو باب القياس لكون الحاقها بواسطة معرفتها وسيلة الى القياس بعد احكام التعليل ببيان اركانه وشرطه وما يتعلق به الوسيلة ما يتقرب به الى الغير والجمع الوسل والوسائل والايصال لما كانت معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس كان ينبغي ان يذكر هذه الجملة قبل القياس اذ الوسائل مقدمة على المقاصد لانا نقول كون القياس اصلا من اصول الشرع وحجة من حججه اوجب وصله بالحجج المتقدمة وترتيبه عليها فلذلك لزم تأخير بيان هذه الجملة والحاقها به **قوله** حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة بالنصب على التمييز قال السيد الامام ابو القاسم في اصول الفقه الموجود من كل وجه الذي لا ريب في وجوده ومنه السحر حق والعين حق اي موجود باثره وهذا الدين حق اي موجود صورة ومعنى ولفلان حق في ذمة فلان اي شيء موجود من كل وجه قال وحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام للعالم فلا يختص به احد وينسب الى الله تعالى تعظيما لئلا يختص به احد من الجبابرة كحرمة البيت الذي يتعلق به مصلحة العالم باتخاذه قبلة لصلواتهم ومثابة لاعتذار اجرامهم وكحرمة الزنا لما يتعلق بها من عموم النفع في سلامة الانساب وصيانة الفرش وارتفاع السيف بين العشائر بسبب التنازع بين الزناة وانما ينسب اليه تعظيما لانه تعالى يتعالى عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون شيء حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك بل الاضافة لتشريف ما عظم خطره وقوي نفعه وشاع فضله بان ينتفع به الناس كافة وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فانه حق العبد لتعلق صيانة ماله بها فلهذا يباح مال الغير باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المرأة ولا باباحة اهلها **قوله** كحد القذف مما اجتمعا فيه وحق العبد فيه غالب حد القذف مشتمل على الحقين بالاجماع فان شرعه لدفع عار الزنا عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حدا اي زاجرا دليل على انه حق الله تعالى والاحكام تشهد بذلك ايضا الا ان حق الله فيه غالب عندنا حتى لا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف الا في رواية بشر بن الوليد عن ابي يوسف رحمه الله فيجري فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة او في كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد وعند الشافعي رحمه الله حق العبد فيه غالب فيجري فيه العفو والارث ولا يجري فيه التداخل احتج بان سبب الوجوب التناول من عرضه وعرضه حقه وكذا المقصود دفع عار الزنا عن المقذوف وذلك حقه وان كان سبب

الجناية على العبد ونفعه تعود اليه علم انه حقه كالقصاص وكذا الحكم يدل عليه فان خصومة العبد شرط في نفس الحد فانه يدعى ان له عليه حد القذف
لما يدعى ان له عليه قصاصا ولا يلزم عليه السرقة لان الشرط هناك الخصومة في المال دون الحد حتى لو خاصم في الحد لا يلتفت اليه وكذا لا يعمل الرجوع
فيه بعد الاقرار ولا يبطل بالتقادم ويقام على المستأمن بالاتفاق وانما يؤاخذ المستأمن بما هو من حقوق العباد والا ان المقذوف لا يتمكن من
الاستيفاء بنفسه كما يتمكن من الاستيفاء القصاص لان الضرب يختلف شدة وخفة ومن الجائز ان يزيد على الحد المشروع من حيث اعتبار الحمية
القوة غضبه ففوض الى الامام دفعا للموهوم بخلاف القصاص فانه معلوم بحده وهو حز الرقبة ولا يجري فيه الزيادة والنقصان ففوض اليه ونحن
نتمسك بالسبب والحكم اما السبب فلان حد القذف يجب بالقذف بالزنا فانه لما قذف محصنا فقد الحق به تهمة الزنا فاوجب الحد على القاذف ليكون
موجبه انزجارا عن الاقدام عليه ليزول استيحاشه عن المقذوف فتلك التهمة حتى لو كان المقذوف مجنونا لم يلحقه التهمة لم يحد القاذف ولما وجب لتعفية
اثر الزنا فالعفة لله تعالى حتى كان الحد الواجب عليه خالصا له وجب ان يخلص على الطهارة بوجه حرام يجب الكفر عند الله تعالى ايضا ولكن هناك
بهذه التهمة حرمة عرض المقذوف فالله تعالى في عرض المقذوف حق وللمقذوف حق فثبت للعبد ضرب حق بهذه الطريقة والوجه الاول اوجب
فيه الحق لله تعالى والوجه الثاني اوجب الحق لله تعالى والعبد فقلنا معظم الحق فيه لله عز وجل بخلاف القصاص فان سببه ليس الا القتل الذي هو جناية
على النفس وفيها لله تعالى حق وهو حق الاستيفاء وللعبد حق وحق العبد راجح بجعل الله رحمة له ذلك فصار معظم الحق فيه له واما الحكم فهو ان
حرمة القذف لا يسقط بجنايات العبد من الكفر والكبائر كما لا يسقط حرمة الزنا بالمرأة التي ثبتت حقا لله تعالى بكفرها وجناياتها ولو كان معظم الحق
للعبد لسقط بكفره الذي يسقط به حرمته ودمه حيوته وكذا ينتصف بالرق من اظهر الدلائل على ما قلنا لان ما يجب حقا للعباد لا ينتصف بالرق كاتلاف المال
وانما ينتصف ما يجب حقا لله تعالى من العقوبات التي تقبل التنصيف والدليل عليه ايضا ان استيفاءه الى الامام وهو انما يتعين نائبا في استيفاء حق الله
تعالى فاما ما كان حقا للعبد فاستيفاؤه اليه ولا معتبر بتوهم التفاوت فان الزوج ان يعزر زوجته لما كان ذلك حقا له ولا ينظر الى توهم التفاوت من
هذا الوجه وهذا لان المبالغة كما يتوهم من صاحب الحق يتوهم من الجلاد ويمكن منع صاحب الحق يتوهم من الجلاد ويمكن منع صاحب الحق من ذلك اذا
ظهر شره كما يمنع الجلاد منه مع انه لا يمنع صاحب الحق بتوهم الزيادة عن استيفاء حقه كتوهم السراية في القصاص وما استدل به من المسائل يدل على ان للعبد
فيه حقا ونحن سلمنا ذلك وادعينا ان معظم الحق لله تعالى واثبتناه بدليله ثم لما كان للعبد فيه حق معتبر وان كان معظم لله تعالى شرط الدعوى في نفس
الحد لان حقه لا يثبت بدون دعواه وحق الله تعالى لا يختل باشتراطها فان الدعوى لا تنافي الحد كما في السرقة وبعد ما ثبت بالاقرار لا يعمل
فيه الرجوع ايضا لان الخصم مصدق له في الاقرار مكذب له في الرجوع بالدعوى السابقة بخلاف ما كان محض حق الله تعالى فانه ليس له مكذب فظاهرا
فثبت فيه شبهة الصدق والحد يبطل بالشبهة الا ترى انه اذا ثبت بالبينة لا يعمل الانكار فيه لان البينة ترد انكاره واذا ثبت هذا فقلنا لا يجري فيه
الارث لانه خلافة وهي لا تجري في حق الله تعالى ولا يسقط بالعفو لان العبد انما يملك اسقاط ما تمحض حقا له او ما غلب فيه حقه فاما هو حق الله تعالى
فلا يملك العبد اسقاط وان كان له فيه حق كالعدة فانها لا يسقط الزوج لما فيها من حق الله تعالى كذا في الاسرار والمبسوط **قوله**
كالقصاص وحقوق الله تعالى ثمانية انواع القصاص مشتمل على الحقين لما ذكرنا ان القتل جناية على النفس ولله تعالى فيها حق الاستيفاء ولما كان
للعبد حق الاستمتاع ببقائها فكانت العقوبة الواجبة بسببه مشتملة على الحقين وان كان حق العبد راجحا بلا خلاف والدليل على ان فيه حق الله تعالى
انه يسقط بالشبهات كالحدود والكفارات وانه يجب جزاء الفعل في الاصل لا لضمان المحل حتى تقتل الجماعة بالواحد ولو كان ضمان المحل من كل وجه
كالدية لا يقتلون به وجزاء الافعال يجب حقا لله عز وجل ولكن لما كان وجوبه بطريق المماثلة التي تنبئ عن معنى الجبر بقدر الامكان وفيه معنى المقابلة بالمحل

من هذا الوجه علم ان حق العبد راجح واليه اشير في قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ففي قوله لكم اشارة الى خلوص حق العبد وفي اسم القصاص المبني
عن المماثلة اشارة الى معنى الجبر كذا قيل وكذا تفويض استيفائه الى الوارث وجريان الارث فيه وصحة الاعتياض عنه بالمال بطريق الصلح وصحة العفو
بالاجماع يدل على رجحان حقه ايضا **قوله** عبادات خالصة كالايمان والصلوة والزكوة ونحوها مثل الصوم والجهاد والحج وهي على مراتب
فالايمان اصل وسائر العبادات فروعه اذ لا صحة لها بدونه اصلا وهو صحيح بدونها ثم الصلوة اصل هذه الفروع وعماد الدين ولهذا لم يخل عنها
شريعة من شرائع المرسلين شرعت شكر النعمة البدن التي تشمل ظاهر الانسان وباطنه كما اشير اليه في قوله عليه السلام افلا اكون عبدا شكورا
الا انها انما صارت قربة بواسطة الكعبة كانت دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة ثم بعدها الزكوة لتعلقها بنعمة المال التي دون نعمة
النفس ثم بعدها الصوم لانه شرع رياضة وقهرا للنفس الامارة بالسوء لا يصير قربة الا بواسطة النفس وهي دون الواسطتين الاوليين في
المنزلة لان كونها امارة بالسوء صفة قبح فيها ثم بعده الحج لانه عبادة هجرة عن الاوطان وسفر الى بيت الرحمن لا يتادى الا بافعال يختص
ببقاع معظمة واوقات شريفة وكان دون الصوم كانه وسيلة اليه فانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد وانقطع عنه مواد الشهوات
في البوادي ضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم وكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم من هذا الوجه فكان دونه وبعد هذا الوجه هذه الجملة
الجهاد لانه فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان وذلك لان الواسطة ههنا كسر شوكة المشركين ودفع شرهم هي المقصود
بالرد والاعلام وهذا المقصود يحصل بالبعض وكان من فروض الكفاية ثم الكفر جناية قائمة بالكافر ثابتة باختياره وكان امرا عارضا فيه
والجهاد الذي شرع لدفعه لم يكن عبادة اصلية بخلاف الوسائط المتقدمة فانها اصلية ثابتة بخلق الله تعالى لا اختيار للعبد
فيها وكانت تلك العبادات اصلية واما ما سواها من نوافل العبادات وسننها وادابها فمن الزوائد لانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات
الفرائض زيادة عليها فلم يكن مقصودة **قوله** وعقوبات كاملة اي محضة لا يشوبها معنى آخر تامة في كونها عقوبة كالحدود مثل حد الزنا وحد
السرقة وحد الشرب لانها وجبت بجنايات لا يشوبها معنى الاباحة فاقتضى كل منها ان يكون له عقوبة زاجرة عن ارتكابه حقا لله تعالى
على الخلوص لان حرمته حقه على الخلوص قال عليه السلام لكل ملك حمى وحمى الله محارمه وعن المبرد انها انما سميت عقوبة لانها تتلوا
الذنب من عقبه يعقبه اذا تبعه **قوله** وعقوبات قاصرة وتسميها اجزية وذلك مثل حرمان الميراث بالقتل فرقا بين ما هو كامل وقاصر والجزاء
لفظ يطلق على ما هو عقوبة كما في قوله تعالى جزاء بما كسبا وعلى ما هو مثوبة كما في قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم
من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون فلقصور معنى العقوبة تسميها اجزية اذ مطلق اسم العقوبة يطلق على الكامل منها وذلك مثل حرمان
الميراث بالقتل فمعنى العقوبة فيه مع وجود علة الاستحقاق وهي القرابة ظاهر لانه حرم عنه لحق القاتل بجنايته فيعني الغرم معنى العقوبة ولان
ما يجب لغير الله تعالى بالتعدي يجب لمن وقع عليه التعدي لا لغيره وليس في حرمان الارث نفع عائدا الى المقتول المتعدي عليه فثبت انه
وجب جزاء لله تعالى زاجرا عن ارتكاب ما حرمه كالحدود ولان ما لا يجب لغير الله تعالى يجب لله تعالى ضرورة ومعنى القصور فيه انه
عقوبة مالية لا تتصل بسببه الم بظاهر بدنه بخلاف الحدود وكذا لا يلحقه نقصان في ماله بل يمتنع ثبوت ملكه في تركة المقتول وكان عقوبة
قاصرة والدليل على قصور معنى العقوبة فيه ثبوته بالقتل الخطا فانه في الجناية قاصر بلا شبهة فلو لم يكن في الحرمان معنى القصور وكان كاملا
في العقوبة لما ثبت بمثل هذه الجناية كالقصاص لانه لا يليق بالحكمة ايجاب العقوبة الكاملة بالجناية القاصرة ولكونه عقوبة لا يثبت في حق الصبي
حتى لو قتل مورثه عمدا او خطا لا يحرم عن الميراث عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان ما ثبت بطريق الجزاء قاصرا كان او كاملا يستدعي حظرا

لا محالة والحظر يثبت بالخطاب والاخطاب في حق الصبي فلا يوصف فعله بالحظر ولا بالتقصير اصلا فلم يمكن تعليق الجزاء به بخلاف الخاطي اذ كان عاقلا بالغا لانه مخاطب اذا اخطأ جائز المواخذة لانه لا يقع الا عن تقصير منه وكان الخطاب متوجها عليه في التثبت فيه كما اخبر الله في قوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطأنا فيجوز ان يتعلق به الجزاء القاصرة وهو الحرمان التقصير في التثبت كما تعلقت به الكفارة ولا يتعلق بها الجزاء الكامل وهو القصاص بعذر الخطاء فاما الصبا فينافي الخطاب اصلا لقصور الآلة فلا يوصف فعل الصبي بالتقصير الكامل والناقص فلا يثبت في حقه العقوبة الكاملة ولا القاصرة ثم قيل المراد بالجمع في قوله وعقوبات قاصرة الواحد اذ ليس في هذا النوع الاول هذا المثال ولهذا قال شمس الائمة رحمه الله وعقوبة قاصرة وكذا في بعض النسخ المنتخب ويجوز ان يلحق حرمان الوصية بالقتل وجوب الكفارة من حيث ان معنى العقوبة فيها قاصرة بهذا القسم فيحمل اللفظ على حقيقته فلا يحتاج الى حمله على الواحد **قوله** وحقوق دائرة بين الامرين اي بين العبادة والعقوبة وهي الكفارات ففيها معنى العبادة لانه يجب بطريق الفتوى ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفي منه جبرا كالعبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شئ من العقوبات على نفسه بل هي مفوضة الى الائمة فيه فيستوفى بطريق الجبر وكان في ادائها معنى العبادة مع انها يتادى بما هو محض عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة وفيها معنى العقوبة لانها لم يجب الا جزية على افعال توجد من العباد ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب ولم تجب ابتداء كما تجب العبادات بل يتوقف على اسباب يوجد من العبد فيها معنى الحظر في الاصل كالعقوبات فمن هذا الوجه فيها معنى العقوبة فان العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب المحظور الذي يستحق المأثم به وجهة العبادة فيها غالبة عندنا بدليل انها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطي والناسي والمكره وكذا المحرم اذا اضطر الى الاصطياد لمخمصة اصابته او الى حلق الراس لاذى به من راسه جاز له الاصطياد والحلق فيجب عليه الكفارة ولو كانت جهة العقوبة فيها غالبة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية لان جهة العبادة ان لم يمتنع الوجوب على هؤلاء المعذورين فجهة العقوبة يمنع ذلك والاصل عدم الوجوب فلا يثبت الوجوب بالشك يوضحه انها تجب على من ليس بجان في اليمين ولا في الحنث بان حلف لا يكلم هذا الكافر فانه ليس بجان في اليمين لان هجران الكافر وترك التكلم معه امر حسن فاذا اسلم هذا الكافر وتكلم حنث وهو في الحنث غير جان ايضا لان هجران المؤمن غير مشروع ومع ذلك وجبت الكفارة فعرفنا ان جهة العبادة فيها راجحة ما خلا فيها كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة لان سببها لا يتردد من بين الحظر والاباحة لقصده الافطار بما يصلح نفعا وهو جناية محضة لكن الصوم لما لم يكن مسلما تاما الى الله تعالى بعد وكان فيه ضرب قصور فالقصور الجناية ووجوبها بطريق الفتوى ظهر فيها معنى للعبادة لكنه بمنزلة العدم في حق الوجوب فقلنا تجب عقوبة ويؤدي عبادة وترجح معنى العقوبة فيها تحقيقا لمعنى الزجر كذا في بعض الشروح والدليل عليه انها تسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة اباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم تطلع او على ظن ان الشمس قد غربت وقد تبين بخلافه لا يوجب الكفارة بالاجماع وكذا الافطار بعذر المرض او السفر لا يوجب الكفارة وان كان بالجماع فلما سقطت بالشبهة عرفنا انها ملحقة بالعقوبات وقد حققناه في الكشف **قوله** وعبادة فيها معنى المؤنة حتى لا يشترط لها كمال الاهلية وصدقة الفطر المؤنة الثقل فعولة من مانت القوم امانهم اذا احملت مونتهم اي ثقلهم وقيل العدة من قولهم اتاني فلان وما مانت له ماناً اذا لم تستعد له وقيل انها من منت الرجل امونه والهمزة فيها كما في ادؤر وقيل هي مفعلة من الاون وهو الخرج والعدل لانه ثقل على الانسان او من الاين وهو التعب والشدة والاصح هو الاول كذا في المغرب والصحاح وهي صدقة الفطر هذا الواجب مشتمل على معنى العبادة والمؤنة

لان تسميته في الشرع صدقة وكونه طهرة للصيام عن اللغو والرفث واعتبار صفة الغناء فيمن يجب عليه كما في الزكوة واشتراط النية في ادائه
حتى لا يتادى بدون النية بحال وعدم صحة ادائه من غير المالك حتى لو ادى المكاتب صدقة الفطر عن نفسه لا يجوز كما لو زكى ماله وتعلق
وجوبه بالوقت ووجوب صرفه الى مصارف الصدقات يدل على كونه عبادة ووجوبه على الانسان بسبب راس الغير وكون الراس فيه
سببا يدل على ان فيه معنى المؤنة كالنفقة والى معنى المؤنة اشار النبي عليه السلام ادوا عمن تمونون الا ان معنى العبادة لما كان
راجحا لما ذكرنا من المعاني قلنا هذا الواجب عبادة فيها معنى المؤنة ولما قصر معنى العبادة فيه حيث لم تخلص عبادة لم يشترط له كمال الاهلية
كما اشترط للعبادات الخالصة حتى وجب على الصبي والمجنون الغنيين في مالهما كنفقة ذوي الارحام وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
وان عندهما تجب صدقة الفطر في مال الصبي والمجنون لانفسهما ورقيقهما يتولى اداء ذلك عن مالهما الاب او وصي الاب او الجد
اذا لم يكن لهما الاب ولا وصي الاب او وصي الجد بعد الجد او وصي نصبه القاضي لهما وعلى قول محمد وزفر رحمهما الله لا تجب صدقة الفطر
عليهما في مالهما فان كان الاب غنيا يجب عليه ولو اداها من مالهما ضمن وهو القياس لان الوجوب على الاب بسبب راس الولد كانه
يجب عليه بسبب راس العبد الكافر واذا ادى ما عليه من مال الصغير ضمن كما اذا ادى صدقة وجبت عليه بسبب عبده من مال الصغير
ولانها عبادة او معنى العبادة فيها راجح فلا يجب على الصغير والمجنون لسقوط الخطاب عنهما وعليه يبتني الوجوب واستحسن ابو حنيفة وابو يوسف
فقالا في هذا الواجب معنى العبادة ومعنى المؤنة فباعتبار معنى الصدقة لم تجب مع الفقر كالزكوة وباعتبار المؤنة صح الايجاب على الصغير
كالعشر وان كان فيه معنى الصدقة واليه اشير في الاسرار وكلام محمد وزفر رحمهما الله اوضح **قوله ومؤنة فيها معنى القربة وهي العشر**
سبب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج فباعتبار تعلقه بالارض هو مؤنة على ما سنبين وباعتبار تعلقه بالنماء هو الخارج كتعلق الزكوة
اوباعتبار ان مصرفه الفقراء كمصرف الزكوة تحقق فيه معنى العبادة واخذ شبها بالزكوة الا ان الارض اصل والنماء وصف تابع وكذا
المحل شرط والشرط تابع فكان معنى المؤنة فيه اصلا ومعنى العبادة تبعا ولهذا اي ولان فيه معنى العبادة لا يبتدأ به على الكافر اي لا يوضع
على ارض الكافر العشر في ابتداء وضع الوظيفة لان معنى القربة وان كان تابعا يمنع صحة وضعه على الكافر لانه ليس باهل القربة بوجه
وجاز البقاء عليه اي بقاء العشر على الكافر عند محمد رحمه الله حتى لو ملك الذمي ارضا عشرية تبقى عشرية كما كانت عنده لان العشر يجب بمؤنة
الارض كالخراج فيكون الكافر اهلا له لانه من اهل تحمل المؤنة الا ان في اداء العشر للمؤمن قربة وثوابا تبعا لمعنى المؤنة كما في نفقة
الابوين والاولاد واذا كان معنى القربة في الاداء تابعا امكن الايجاب على الكافر بلا تضمين قربة في ادائها كما في النفقات بخلاف
ابتداء ايجاب العشر عليه حيث لا يجوز لان الكفر مانع منه لما فيه من ضرب كرامة مع امكان وضع الخراج كما ان الاسلام مانع من وضع
الخراج مع امكان وضع العشر فاما بعد ما صارت عشرية فيستقيم ايجابه على الكافر فلا يصير خراجية بكفره كالخراجية لا تصير عشرية باسلام
المالك وعند ابي يوسف رحمه الله يجب تضعيفه لان ما كان ماخوذا من المسلم يجب تضعيفه اذا وجب اخذه من الكافر كصدقات بني تغلب
وما يمر به الذمي على العاشر وقال ابو حنيفة رحمه الله ينقلب خراجية لانه لا يمكن ابقاء معنى العبادة من العشر لان معنى القربة في صرفه
الى مصارف الزكوة التي هي عبادة والكافر ليس من اهله فلم يجب بحيث يصرف الى الفقراء فان قال لا يصرف الى المقاتلة فهو اذا حق اخر
تبدل لما استحقه لان العشر انما عرف بوصف العبادة فاذا انسلخ عنه هذا المعنى لم يبق عشرا الا ان المشروع يعرف بوصفه واذا سقط
الاول ووجب حق اخر كان الخارج به اولى من الغنيمة كما في ابتداء المن عليهم بخلاف الخراج حيث يبقى على المسلم لانه من اهل

ان يوخذ منه مؤنة مالية بلا ثواب كنفقة دابته وما يجب صرفه الى المقاتلة من الجبايات عند الحاجة ولان الاسلام لاينافي
ما هو عقوبة من كل وجه كالرجم والقصاص فلا ينافي المؤنة التي فيها معنى العقوبة بالطريق الاولى وعن محمد روايتان في
العشر الباقي على الكافر بعد تملكه الارض العشرية ففي رواية السير الكبير يوضع موضع الصدقة لان حق الفقراء تعلق به
فهو كتعلق حق المقاتلة بالاراضي الخراجية وفي رواية ابن سماعة يوضع في بيت مال الخراج لانه انما يصرف الى الفقراء ما صار
لله تعالى بطريق العبادة ومال الكافر لا يصلح لذلك فيوضع الخراج كالمال الذي ياخذه العاشر من اهل الذمة قوله
ومؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج الخراج مؤنة كالعشر لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى حين الموعود وسبب
بقائه هو الارض لان القوة تخرج منها فوجب العشر والخراج عمارة لها كما وجب على الملاك مؤنة
عبيدهم ودوابهم وعمارة دورهم وعمارة الارض وبقاؤها بجماعة المسلمين لانهم يذبون عن الدار ويصونونها
عن الاعداء فوجب ذلك الخراج للمقاتلة كفاية لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة والعشر المحتاجين كفاية لهم
لانهم هم عن حريم الاسلام معنى كما قال عليه السلام يوم بدر تنصرون بضعفائكم وكان الصرف اليهم
صرفا الى الارض هو انفاقا عليها فهذا هو معنى المؤنة فيهما ثم الشرع جعل في العشر معنى العبادة كما بينا كرامة للمسلمين وفي
الخراج معنى العقوبة اهانة للكافرين وذلك لانه متعلق بالارض بصفة التمكن من طلب النماء بالزراعة والاشتغال بالزراعة
عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد وهما من صنيع الكفار وعادتهم وقد ذمهم الله تعالى بذلك وقوله عز اسمه واثاروا
الارض وعمروها اكثر مما عمروها فيصلح سببا للعقوبة ووضع الخراج على الاراضي فذلة متضمنة بمعنى العقوبة لوضع الجزية
على الرؤس واليه اشار النبي عليه السلام بقوله اذا تبايعتم بالعين واتبعتم اذناب البقر ذللتم وظهر عليكم عدوكم
وفي قوله حين راى آلة الزراعة في دار قوم ما دخل هذا دار قوم الا ذلوا وكان الخراج باعتبار تعلقه
باصل الارض مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة عقوبة لان الارض اصل والتمكن من الزراعة وصف فسمينا
مؤنة فيها معنى العقوبة ولذلك اي ولان الخراج متضمن معنى العقوبة والذل لا يبتدأ الخراج على المسلم حتى
لو اسلم اهل بلدة طوعا او قسمت الاراضي بين المسلمين لم يوضع الخراج على اراضيهم وجاز البقاء عليه
اي بقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج او اسلم الكافر وله ارض خراج
يوخذ منه الخراج دون العشر لان الخراج لما تردد بين المؤنة والعقوبة لم يمكن ايجابه على المسلم ابتداء بمعنى
المؤنة بمعارضة معنى العقوبة اياه ولا يسقط بعد الوجوب ايضا فانه لو سقط لسقط باعتبار معنى العقوبة وقد
عارضه معنى المؤنة وانه يوجب البقاء فلا يسقط بالشك ولان الاسلام لا ينافي العقوبة من كل وجه
بل ينافيها من حيث انه سبب العزة والكرامة كما قال الله تعالى ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين
ولا يصلح سببا للذل والهوان الذي هو عقوبة ولا ينافيها من حيث انه شرع في حق
المسلم ما هو عقوبة محضة كالحدود والقصاص واذا كان كذلك قلنا لا ابتداء الخراج على المسلم
عملا بالوجه الاول ويجوز ان يبقى عليه عملا بالوجه الثاني اذ البقاء اسهل من الابتداء

من الابتداء فاما الكفر فينا فى القربة من كل وجه فلا يمكن ايجاب العشر على الكافر ابتداء و بقاء **قوله** وحق قائم بنفسه وهو خمس الغنائم والمعادن اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذاته العبد و من غير ان يكون له سبب يجب باعتباره على العبد اداوه بطريق الطاعة او بغيرها مثل الصلوة والزكوة وسائر حقوق الله تعالى وحقوق العباد وهو خمس الغنائم والمعادن الغنيمة ما يأخذه المسلمون من اموال الكفار بالاستيلاء والمعدن اسم لما خلق الله تعالى في الارض من الذهب والفضة سمي به لان الناس يقيمون به الصيف والشتاء من عدن بالمكان اذا اقام به وقيل لاثبات الله تعالى فيه جوهرهما واثباته اياه في الارض حتى عدن فيها اى ثبت كذا في المغرب فانه اى الخمس حق وجب اى ثبت لله تعالى بحكم الولاية لا حق لاحد فيه بناء على ان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه واعلاء كلمته فصار المصاب به كله اى صار المصاب بالجهاد له لله تعالى كما اخبر عن ذلك بقوله عز اسمه قل الانفال لله والرسول ومعنى الجمع بين ذكر الله والرسول له ان الحكم والامر فيها لله تعالى لانه خالص حقه لا حق لاحد فيه والرسول ينفذه فيما بين المسلمين فثبت ان مجموع المصاب حقه على الخلوص لكنه جل جلاله اوجب اثبت اربعة اخماس المصاب للغانمين منه اى بطريق المنة عليهم من الله عز وجل من غير ان يستوجبوها بالجهاد لان العبد يعمل لمولاه لا يستحق على مولاه شيئا لكنه تعالى اثبتها للغانمين جزاء معجلا في الدنيا فضلا منه ورحمة فلم يكن الخمس حقا لزمنا اداوه بطريق الطاعة بلا استبقاه لنفسه من المال الذي هو خالص حقه وامر بالصرف الى من سماهم في كتابه وتولى السلطان اخذه وقسمته بينهم لانه نائب الشرع في اقامة حقوقه ولهذا اى ولان المصاب بالجهاد حق ثابت بنفسه ولم يجب علينا بطريق الطاعة جوزنا صرف خمس الغنيمة الى من استحق اربعة اخماسها من الغانمين والى اباءهم واولادهم وكذا جاز صرف خمس المعدن الى الواجد عند حاجته ايضا بخلاف ما وجب بطريق الطاعة مثل الزكوة والصدقات فان صرفها لا يجوز الى من اداها وان افتقر حتى لو سلم الزكوة الى الساعي بعد حولان الحول فافتقر قبل صرفها الى الفقراء لا يكون له ان يستردها من الساعي ويصرفها الى حاجة نفسه وكذا لو لزمته كفارة وهو فقير فملك من الطعام مقدار ما يؤدي به الكفارة مثلا لا يجوز ان يصرفه الى نفسه او الى ابويه واولاده وذلك لانها لما وجب على سبيل الطاعة كان فعل الايتاء هو المقصود ولا يحصل الايتاء ولا يتم بالصرف الى نفسه والى ولده وابويه فاما ههنا فالفعل ليس بمقصود لانه لم يجب على سبيل الطاعة بل هو مال الله تعالى امر بصرفه الى جهة فاذا وجدت تلك الجهة في الغنائم كان هو وغيره سواء **قوله** وحل لبني هاشم عطف على قوله جوزنا اى ولان هذا ليس بحق لزمنا اداوه بطريق الطاعة حل خمس الخمس منه او هذا المال لبني هاشم لانه اى هذا المال على هذا التحقيق الذي بينا انه حق قائم بنفسه لله تعالى من غير ان يلزمنا اداوه بطريق الطاعة لم يصر من الاوساخ لان المال انما يصير وسخا يصير ورثة الله لاداء الواجب ومحل لانتقال الاثام التي هي بمنزلة الدرن في البدن اليه فيصير خبيثا كالماء المستعمل في البدن يصير خبيثا طبعا بانتقال الاوساخ اليه او شرعا بانتقال الحدث او الاثام اليه وهذا المال لم يؤد به واجب فبقي طيبا كما كان حل لبني هاشم بخلاف مال الزكوة فانه صار خبيثا لما ذكرنا فلم يحل لهم لفضيلتهم وحقوق العباد اكثر من ان تحصى اى حقوقهم الخالصة لهم كثيرة نحو ضمان الدية وبدل التلف او المغصوب وملك المبيع والثمن وملك الطلاق والنكاح وما اشبههما **قوله** واما القسم الثاني فاربعة السبب يعني من التقسيم المذكور في اول الفصل فاربعة لما ذكرت والدليل على الحصر هو ان ما يتعلق به الاحكام اما ان كان مؤثرا في ايجاب الحكم ووجوده الظاهر او لا يكون والاول هو العلة والثاني اما ان يوجد الحكم عنده ام لا الاول هو الشرط والثاني اما ان يكون علما على وجود الحكم

اولا الاول هو العلامة والثاني هو السبب كذا قيل والاوجه ان الدليل على الحصر هو الاستقراء لا غير السبب في اللغة اسم لما يتوصل به الى المقصود
ومنه سمي الطريق سببا لانه وسيلة يتوصل به الى المقصد قال الله تعالى وآتيناه من كل شيء سببا اي طريقا موصلا اليه وسمي سببا لانه يوصل
الى البيت وسمي الحبل سببا لانه موصل الى الماء وهو في الشريعة عبارة عما يكون طريقا الى الحكم اي طريقا للوصول الى الحكم من غير ان
يضاف اليه وجوب ولا وجود وقيل احتراز بقوله طريقا عن العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم بل هي دلالة على الطريق وبقوله من غير ان يضاف
اليه وجوب عن العلة وبقوله ولا وجود عن الشرط وبقوله ولا يعقل فيه معاني العلل اي لا يوجد له تاثير في الحكم بوجه بواسطة وبغير واسطة عن السبب
الذي له شبهة العلة وعن السبب الذي فيه معنى العلة فانهما وان كان كل منهما طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود حقيقة ولكن
لا يخلو عن معنى العلة كما ستعرف وقد تم التعريف ثم بين خلوه عن معنى العلة بقوله لكن يتخلل بينه اي بين السبب والحكم علة لا تضاف
اي علة غير مضافة الى السبب فهذا هو السبب الحقيقي على اختيار المصنف وهو اختيار فخر الاسلام رحمه الله وغيره فعلى هذا يكون تسمية
الوقت والشهر والبيت والنصاب وسائر ما ذكرنا في فصل بيان اسباب الشرائع اسبابا بطريق المجاز وذكر في بعض نسخ الاصول ان السبب في اللغة
عبارة عما يتوصل به الى المقصود وفي اصطلاح اهل الشرع عبارة عما هو اخص من المفهوم اللغوي وهو كل امر ظاهر منضبط دال الدليل السمعي
على كونه معرفا لحكم شرعي وفائدة نصبه سببا معرفا للحكم سهولة وقوف المكلفين على خطاب الشارع في كل واقعة من الوقائع بعد انقطاع
الوحي حذرا من تعطيل اكثر الوقائع عن الاحكام الشرعية فعلى هذا التفسير يكون السبب اسما عاما متناولا لكل ما يدل على الحكم يوصل
اليه من العلل وغيرها فيكون تسميتها اسبابا بطريق الحقيقة وذلك اي السبب الحقيقي مثل دلالة السارق اضافة المصدر الى المفعول
به اي مثل دلالة الانسان السارق على مال انسان آخر ليسرقه او على نفسه ليقتله فيفعل لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض اي
طريق الوصول الى المقصود وقد تخلل بينها وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذي يباشره المدلول العاقل
فلا يمكن اضافته الى السبب ولا يلزم عليه دلالة المحرم انسانا على صيد وقتل المدلول اياه حيث يجب الضمان على الدال مع ان الدلالة
سبب محض لتخلل فعل فاعل مختار بينها وبين الحكم لانا لا نسلم انها سبب محض بل الدلالة في ازالة امن الصيد مباشرة جناية اذ الامن يزول
بها ان الصيد فانه امن ببعده عن الناس وتواريه عن اعينهم ولانه قد التزم بعقد الاحرام الامن للصيد عنه فصار جانيا بازالة الامن
عنه بالدلالة فيضمن كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن لانه جان بترك ما التزمه من الحفظ ولا يلزم عليه ايضا ما اذا سعى انسان
الى سلطان ظالم في حق آخر بغير حق حتى غرمه الا ان الساعي ضامن وهو صاحب سبب محض لتخلل فعل مختار بين فعله وبين الحكم كما في
دلالة السارق لانا نقول فذلك اختيار بعض مشائخنا المتاخرين لغلبة السعاة في هذا الزمان دون المتقدمين منهم ويؤيده ما ذكره صدر الاسلام
ابو اليسر في اصول الفقه اذا سعى انسان الى السلطان في حق آخر حتى غرمه لا بغير حق بعض مشائخنا يفتون بان الساعي يضمن وبعضهم
قالوا ان كان السلطان معروفا بالظلم وتغريم من سعى به اليه يضمن الساعي وان لم يكن معروفا به لا يضمن ولكن نحن لا نفتي به فانه خلاف
اصول اصحابنا فان السعي سبب محض لهلاك مال صاحب المال فان السلطان يغرمه اختيارا لا طبعا ولكن يرى القاضي تضمين الساعي
له ذلك لان الموضع موضع الاجتهاد فنحن نكل الرائي الى القاضي حتى ينزجر السعاة من السعي قوله فان اضيفت اي العلة الى السبب صار
للسبب حكم العلة حتى اضيف الحكم اليه وذلك اي السبب الذي له حكم العلة مثل قود الدابة وسوقها اي كل واحد منهما سبب لما يتلف
بوطء الدابة من المال والنفس حالة القود والسوق فانه سبب لا علة لانه طريق الوصول الى الاتلاف غير موضوع له وقد تخلل بينه وبين

الحكم فعل الدابة لكن فيه معنى العلة لان السوق والقود يحمل الدابة على الذهاب كرها ولهذا كان شيئا على موافقة طبع السابق والقائد فصار
فعلها مضافا الى المكره فيما يرجع الى بدل المحل فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب الكفارة والقصاص من قال القاضي الامام
ابو زيد لهذا السبب حكم العلة من كل وجه لان اليمين علة الحكم لما ثابت بالاولى صارت العلة الاخيرة حكما للاولى من كل وجه مع حكمها لان حكم
الثانية مضاف اليها وهي مضافة الى الاولى فصارت للاولى بمنزلة العلة لما كان قوله فاما اليمين بالله تسمى اي اليمين على تاويل الحلف
سببا للكفارة مجازا وكذلك اي وشمل اليمين تعليق الطلاق والعتاق بالشرط لان ادنى درجات السبب ان يكون يعني سميت اليمين بالله تعالى
قبل الحنث سببا للكفارة وسمي المعلق بالشرط وهو قوله انت طالق او انت حر قبل وجود الشرط في اليمين بغير الله سببا للجزاء وهو وقوع الطلاق
او الحرية بطريق المجاز لا لان اليمين او المعلق سبب حقيقة لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا الى الحكم وانما قال ادنى لان السبب الذي
هو علة حقيقة او السبب الذي فيه معنى العلة موجب الحكم او طريق اليه مع نوع تاثير له فالذي لا تاثير فيه يكون ادنى حالا منه في الحكم وان كانت
في السببية حقيقة واليمين يعقد للبر اي الغرض من عقدها البر اذ هو موجبها الاصلي سواء كانت بالله تعالى او بغيره وذلك اي البر الشيء
الذي يعقد له قط لا يكون طريقا للكفارة في اليمين بالله تعالى ولا للجزاء في اليمين بغير الله لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون
الحنث لا يجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع من الحكم سببا لثبوته وطريقا اليه في الحال لكنه اي الحلف او المذكور وهو اليمين
او المعلق يحتمل ان يؤل اليه اي يفضي الى الحكم وهو الكفارة والجزاء عند زوال المانع فسمي سببا مجازا باعتبار ما يؤل اليه كتسمية العنب خمرا في
قوله تعالى اخبارا اني اراني اعصر خمرا وتسمية البيض صيدا في قوله تعالى ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم فان المراد منها البيض في
بعض الاقاويل وتسمية الاحياء امواتا في قوله عز ذكره انك ميت وانهم ميتون قوله وهذا عندنا والشافعي رحمه الله جعله سببا هو
في معنى العلة اي ما ذكرنا ان اليمين والمعلق بالشرط ليسا بسببين في الحال فضلا من ان يكون فيهما معنى العلة مذهبنا حتى لم يجوز التكفير
بعد اليمين قبل الحنث لانه اداء قبل وجود السبب وجوزنا التعليق بالملك في الطلاق والعتاق لان المعلق ليس بسبب فلا يحتاج الى المحل
عند التعليق والشافعي جعله اي المذكور وهو اليمين والمعلق بالشرط سببا هو بمعنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث
والمعلق وهو قوله انت طالق مثلا هو الذي يوجب الجزاء وهو الطلاق عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سببا في الحال لا علة لتا
خر الحكم وكان في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم عند وجود الشرط لا غير واذا كان سببا في الحال بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق و
العتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله والمراة الاجنبية او العبد الذي ليس في ملكه ليسا بمحلين للطلاق والعتاق من جهة هذا المتكلم و
قد مر بيان هذه المسائل فيما تقدم قوله وعندنا لهذا المجاز يعني المعلق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا وهو قوله انت حر او انت طالق
شبهة الحقيقة حكما اي جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم خلافا لزفر رحمه الله وتبيين ذلك في مسئلة التنجيز عنده المعلق بالشرط خال عن شبهة
الحقيقة بل هو مجاز وتبيين ذلك الخلاف في مسئلة التنجيز بل يبطل التعليق وهي ما اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا
ثم طلقها ثلاثا والتنجيز تفعيل من قولهم ناجزا بناجز اي نقدا بنقد واصله التعجيل كذا في الطلبة فعنده لا يبطل التنجيز التعليق لانه ليس للمعلق
شبهة السببية عنده بوجه اذ لا ايجاب للسبب وشبهة من محل ينعقد فيه كالسبب الحسي ثم التعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فاوجب قطع السببية
بالكلية كالترس اذا حال بين الرامي والمرمى اليه واذا لم يبق لجهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل او احتمال صيرورته سببا في الزمان الثاني
لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج آخر وهو في الحال يمين ومحلها

ذمة الحالف فيبقى ببقائها ولا يبطل تنجيز الثلث وعندنا يبطل تنجيز الثلث التعليق حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر ثم وجد الشرط
لا يقع شيء لان اليمين شرعت للبر يعنى المقصود من شرعية اليمين سواء كانت بالله تعالى او بغيره تحقيق المحلوف عليه من الفعل
او الترك فان المحلوف عليه قبل الحلف كان جائز الاقدام والترك فاذا قصد الحالف ترجيح احد الجانبين وتحقيقه اكده باليمين التي
هي عبارة عن القوة ليتقوى بها على تحقيق ما قصده ولم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء على معنى انه لو فات البر لزمه
الجزاء لا محالة في اليمين بغير الله تعالى كما يلزمه الكفارة في اليمين بالله عز وجل لتحقيق معنى اليمين من الحمل والمنع واذا صار البر مضمونا
بالجزاء يعني في اليمين بغير الله تعالى صار لما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب قبل الفوات في السببية والمراد من الوجوب الايجاب اي
جعل الشيء الذي ضمن البر سببه وهو التعليق شبهة كونه ايجابا للجزاء في الحال فصار كان قوله انت طالق ان دخلت كذا ايجاب الطلاق
في الحال وبهذا الوجه يطابق قوله وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة وقوله فيكون المغصوب حال قيام العين شبهة ايجاب القيمة والا
ان البناء على الضمان والمراد بالوجوب الثبوت صار لما ضمن به البر وهو الطلاق والعتاق ونحوهما شبهة الثبوت في الحال يعني قبل فوات
البر كالمغصوب مضمون بالقيمة على معنى انه يلزمه القيمة عند فوات المغصوب لا محالة فيكون للغصب حال قيام العين المغصوبة في
يد الغاصب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين حتى وجب على الكفيل رد العين حال
بقائها ودفع القيمة حال هلاكها ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام كما لا يصح قبل الغصب وتحقيق ما ذكرنا ان البر وجب
لغيره وهو الاحتراز من هتك حرمة اسم الله تعالى او عن لزوم الجزاء لا لعينه اذ ليس الى العبد ايجاب ما ليس بواجب شرعا
لانه نصب شريعة وهو منزع الى الشركة وما ثبت لغيره فهو ثابت من وجه دون وجه فالبر من حيث انه واجب كان ثابتا موجودا ومن حيث انه غير واجب لعينه كان
معدوما في نفسه فثبت له عرضية العدم والجزاء يلزم عند فوات البر فاذا ثبت للبر عرضية العدم ثبت بقدرها الوجود للجزاء او فثبت بسببه
عرضية الوجوب ايضا ليكون الحكم الوجوه ثابتا على قدر سببه فعرفنا ان لهذا السبب وهو المعلق بالشرط شبهة الثبوت في الحال كما اشير
في شرح التقويم ولا يقال انه سلمنا انه ثبت للبر عرضية العدم من الوجه الذي قلتم فلا نسلم انه ثبت للجزاء بقدرها عرضية الوجود لان ثبوت
الجزاء متعلق بفوات البر بعد الثبوت لا بالعدم الاصلي ولهذا لا يجب الكفارة في الغموس لانه عدم البر فيها اصلا بخلاف المنعقدة وعرضية
العدم للبر او ثبت انما ثبت من الاصل لان كون البر غير واجب لعينه يقتضي ان يكون عرضية العدم من الاصل الا انه يثبت له عرضية العدم
بعد الوجود واذا كان كذلك لم يثبت عرضية الوجود للجزاء بهذه العرضية لانا نقول ما ذكرت مسلم في اليمين بالله تعالى ولكن في التعليق
قد يثبت الجزاء عند عدم البر من الاصل كما يثبت عند فوات البر بعد الوجوب فانه لو قال ان فعلت امس كذا فامرأته طالق وقد كان فعل
يقع الطلاق وان كان بصدده من هذا القبيل فعرضية عدم البر فيه اي على اي وجه كانت توجب عرضية وجود الجزاء بقدرها واذا كان
كذلك اي كان الامر كما بينا من شبهة ثبوت السببية للمعلق قبل وجود الشرط لم يبق شبهة السبب الا في محله اي محل السبب او الضمير راجع الى
شبه وتذكيره باعتبار ان التانيث غير مرتب على التذكير اذ لا يقال شبه وشبهة وفي مثله يجوز التذكير والتانيث اذا على ما عرف
قال الشيخ الامام فخر الاسلام لا بد لشبهة السبب من محل يبقى فيه كما لا بد لحقيقة السبب من المحل لان شبهة الشيء لا تثبت فيما لا يثبت حقيقة
ذلك الشيء فيه اذ الشبهة دلالة الدليل مع تخلف المدلول وقط لا يدل دليل على ثبوت شيء من الاحكام في غير محل الا ترى ان شبهة
النكاح لا تثبت في الرجال بالاتفاق ولا في حق المحارم عندهما وان شبهة البيع لا تثبت في حق الحر والميتة لان حقيقة النكاح والبيع

لا يثبت فيهما فاذا فات المحل بتنجيز الثلاث بطل اي التعليق لان التعليق ثبت بصفة وهي ان يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود
الشرط فاذا بطلت تلك الشبهة بفوات المحل لم يبق التعليق لان الشيء اذا ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة
الا ترى انه يبطل ببطلان محل الشرط بان جعل الدار بستانا في قوله ان دخلت الدار فكذا فيبطل ببطلان محل الجزاء ايضا
وانما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط الحل لان محلية الطلاق تثبت بمحلية النكاح ومحلية بقاء الملك ومحلية النكاح
ويفتقر لبقاء المحل ولا يفتقر الى بقاء الملك اليه اشير في الطريقة البرغرية **قوله** بخلاف تعليق الطلاق بالملك الى آخره جواب
عما قال زفر رحمه الله عليه ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء الحل بدليل ان تعليق الثلاث بالملك في امراته حرمة على الحالف
بالثلاث يصح بان قال للمطلقة ثلاثا ان تزوجتك وانت طالق ثلاثا فلما صح ابتداء التعليق بدون المحل فلان يبقى بدونه
كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء فاجاب بان تعليق الطلقات الثلاث بالملك صحيح وان عدم المحل لان ذلك الشرط
وهو النكاح الذي تعلق به الطلاق في حكم العلل لان ملك الطلاق يستفاد بالنكاح فكان النكاح بمنزلة علة العلة للطلاق
فكان له شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة علته يبطل حقيقة الايجاب لعدم الفائدة حتى لو قال لعبده ان اعتقتك فانت حر كان
باطلا وكذا لو قال لامراته ان طلقتك فانت طالق ونوى الطلاق الذي هو موجب هذا التطليق فالتعليق بشبهة العلة تبطل شبهة
الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا تبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار ذلك اي كون هذا الشرط في حكم
العلل او التعليق بشرط هو في حكم العلل معارضا لهذه الشبهة اي مانعا لها من الثبوت وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية
للمعلق قبل تحقق الشرط وهي معنى قوله السابقة عليه والضمير راجع الى الشرط ومعنى المعارضة ان اصل التعليق يوجب ثبوت شبهة وقوع
الجزاء وكون الشرط في معنى العلة يقتضي عدم ثبوتها فامتنع ثبوتها بمعارضة واذا امتنع ثبوتها بمعارضة تعليق بالشرط الذي هو بحكم العلل لم يشترط
قيام محل الجزاء لجدر زوال المعنى الموجب له بل يبقى التعليق مطلقا مجردا عن الشبهة ومحله ذمة الحالف لانه يمين محضة فيبقى ببقائها
ووجه اخر انا انما اثبتنا شبهة ثبوت الجزاء في الحال تاكيدا لكون البر مضمونا وذلك لان ضمان البر بوقوع الجزاء حالة
وجود الشرط لما كان بالاستصحاب لا بالتيقن احتجنا الى تاكيد ليلتحق بالمتيقن فجعل كانه واقع في الحال وفي تعليق الطلاق
بالنكاح لا حاجة الى هذا النوع من التاكيد للتيقن بوجود الجزاء حال وجود الشرط لكونه تعليقا بما هو علة ملك الطلاق فيكون
الجزاء موجودا في تلك الحالة لا محالة واعترض على ما ذكرنا بانه اذا علق بالظهار او بالايلاء فقال ان دخلت الدار
فانت علي كظهر امي او قال ان دخلت الدار فوالله لا اقربك ثم طلقها ثلثا لا يبطل ذلك التعليق حتى لو عادت
اليه بعد زوج آخر ووجد الشرط تنجز الظهار والايلاء واجيب عنه بان الظهار لا ينعقد لابطال حل المحلية حتى اذا فات المحل
لا يبقى الظهار لفوات محله بل اثره في منع الزوج عن الوطي الى وقت التكفير فلما كان حكم المنع وبعد التطليقات الثلث ثبت
المنع باعتبار حرمة المحل وان لم يبق بذلك الطريق يبقى الظهار الا ان ابتداء الظهار في غير الملك لا يتحقق
وان كان المنع مقصودا الا عن الظهار تشبيه المحللة بالمحرمية وفي غير ذلك الملك لا يتحقق تحقق ذلك فاما الطلاق
فعمله في ابطال الحل وقد وقع الملك بعد وقوع الثلث فات محل الحكم فلا يبقى اليمين بالطلاق فاما الايلاء المعلق
فلا حاجة له الى ان يكون المراة محللة فانه ينعقد في غير الملك فلا يبطل بعدم الملك والايلاء ولا يحتج

الخلاف ايضا واعترض عليه ايضا بان المرأة اذا ارتدت والعياذ بالله بعد ما علق طلاقها بالشرط
فان اليمين لا تبطل وقد بطل محل محليته وبان الامة اذا استولدت حتى تعلق عتقها بموت السيد فاعتقها المولى
ثم ارتدت وسبيت وعادت الى المولى استحقت العتق واجيب عن الاول بان المحلية لا تبطل بالردة بدليل ان
امرأة اذا ارتدت حتى بانت من زوجها ثم طلقها في العدة وقع طلاقها ولو ارتدا جميعا لا يبطل النكاح وانما يقع الفرقة
لانقطاع العصمة بينهما ولما بقيت المحلية بقيت اليمين وعن الثاني بان العتق وحين وقع بطل التعليق بالموت و
بالملك ثانيا لا يعود ذلك ولكن تعلق بالموت عتق اخر بسبب جديد له وهو قيام نسب الولد في الحال كما استولدها
بنكاح فانها لا تصير ام ولد له فان ملكها صارت ام ولد له لان قيام النسب في الحال قوله واما العلة فهي في
الشريعة فكذا العلة في اللغة عند البعض اسم لعارض تتغير به وصف المحل بحلوله لا عن اختيار ولهذا سمي المرض
علة فان المحل تتغير بحلوله من وصف الصحة والقوة الى الضعف والمرض وقيل هي مأخوذة من العلل وهي
الشربة وسمي الموجب للحكم في الشرع علة لان الحكم يتكرر بتكرره وقيل هي في اللغة مستعملة فيما يؤثر في امر من الامور سواء
كان المؤثر صفة او ذاتا وسواء اثر في الفعل او في الترك يقال مجيء زيد علة لخروج عمرو ويجوز ان يكون مجيء زيد علة لانتفاء
لخروج عمرو وهي في الشريعة عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم اي ثبوته ابتداء واحترز بقوله يضاف اليه وجوب الحكم عن الشرط
فان الشرط يضاف اليه وجود الحكم من حيث انه وجد عنده لا وجوبه وبقوله ابتداء عن السبب والعلامة وعلة العلة فان المراد
بالثبوت ابتداء الثبوت بلا واسطة وبهذه الاشياء لا يثبت الحكم بلا واسطة ويدخل في هذا التعريف العلل الوضعية التي جعلها
الشارع عللا كالبيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص والاوقات للعبادات والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالمعاني المؤثرة
في الاقيسة فان الحكم في المنصوص عليه المضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كما مر بيانه وعبارة الشيخ ابي منصور رحمه الله
ان العلة هي المعنى الذي اذا وجد يجب الحكم به معه واحترز بقوله معه عن القول بعض القدرية ان العلة هي
الامر الذي اذا وجد الحكم عقيبه بلا فصل وثبوت الحكم بالعلة عندنا بطريق المقارنة لا بطريق التأخر وذلك اي ما يضاف
الحكم اليه ابتداء مثل البيع اي البيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص والاوقات للعبادات والعلل المستنبطة بالاجتهاد
كالمعاني المؤثرة في الاقيسة فان الحكم في المنصوص عليه مضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كما مر بيانه وعبارة الشيخ ابي منصور
رحمه الله ان العلة هي المعنى فان هذه الاحكام تثبت بهذه العلل ابتداء من غير واسطة واعلم ان العلة الشرعية الحقيقية
تتم باوصاف ثلثة احدها ان يكون علة اسما بان يكون في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الموجب اليها بلا واسطة
وثانيها ان يكون علة معنى بان يكون مؤثرة في اثبات ذلك الحكم وثالثها ان يكون علة حكما بان يثبت الحكم بوجودها
متصلا بها من غير تراخ فاذا تمت هذه الاوجه كانت علة حقيقية واذا لم يوجد فيها بعض هذه الاوصاف كانت علة مجازا
او حقيقة قاصرة على اختيار بعض المشائخ ثم انها تنقسم بحسب اشتمال هذه الاوصاف وعدم اشتمالها لها الى سبعة اقسام عقلية
علة اسما ومعنى وحكما وهي نظائره كثيرة وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار وعلة اسما وحكما لا معنى كالسفر
وعلة معنى وحكما لا اسما كالوصف الاخير من علة ذات وصفين وعلة معنى لا اسما ولا حكما كالوصف الاول منها وهو الذي هي

في الكتاب وصفا له شبهة العلل وعلة اسما لا معنى ولا حكما كالطلاق المعلق وعلة حكما لا اسما ولا معنى كالشرط الذي وسلم
عن معارضة العلة مثل حفر البئر والعلة التي لها شبه بالاسباب غير خارجة عن هذه الاقسام لانها اما علة اسما ومعنى كالايجاب
المضاف او علة معنى لا اسما وحكما كعلة العلة لكن باعتبار الشبه بالاسباب الذي قد يخلو القسمان عنه يجوز ان يجعل قسما آخر
قوله وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب اقترانهما معا وذلك كالاستطاعة مع الفعل الاختلاف
في ان العلة عقلية كانت او شرعية تتقدم على حكمها رتبة ولا خلاف بين اهل السنة في ان العلة العقلية تقارن
معلولها زمانا كحركة الاصبع تقارن حركة الخاتم والكسر يقارن الانكسار وكالاستطاعة تقارن الفعل اذ لو لم يكونا متقارنين
لزم بقاء الاعراض او وجود المعلول بلا علة وكلاهما فاسد لكن الاختلاف في جواز تقديم العلة الشرعية الحقيقية على
معلولها وتاخر الحكم عنها تقدما وتاخرا زمانيا فذهب المحققون الى انها مثل العلة العقلية في اشتراط المقارنة واليه
اشار الشيخ بقوله ذلك اي العلة الشرعية مع حكمها في اشتراط كالاستطاعة مع الفعل وقوله عندنا متعلق بقوله
الواجب كذا اي الواجب في العلة الشرعية الحقيقية اقتران العلة والحكم عندنا كما ان الواجب في الاستطاعة والفعل
في اقترانهما عند جميع اهل السنة وذهب بعض مشائخنا مثل ابي بكر ومحمد بن الفضل وغيره الى الفرق بين العلة
والشرعية العقلية فلم يجوزوا تراخي الحكم عن العلة العقلية وجوزوه في العلة الشرعية كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله
واليه يشير اي عدم اشتراط الاتصال وذكر ابو اليسر في اصول الفقه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعد العلة
بلا فصل وهذا يدل على جواز التاخير بشرط الاتصال وجه قولهم ان العلة ما لم يوجد تمامها لا يتصور ان يكون موجبة
حكمها لان العدم لا يؤثر في شيء واذا كانت العلة توجب الحكم بعد وجودها يثبت الحكم عقيبها ضرورة واذا جاز
تقدمها بزمان جاز تقدمها بزمانين وازمنة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبقى زمانين فيلزم القول بمقارنة
الفعل اياها لئلا يلزم وجود المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول فاما العلل الشرعية فموصوفة بالبقاء لانها
في حكم الجواهر والاعيان الا ترى ان فسخ البيع والاجارة والرهن والصرف وسائر العقود جائز بعد ازمنة متطاولة
ولو لم يكن لها بقاء شرعا لما تصور فسخها بعد مدة واذا كان كذلك لا يلزم من تاخر الحكم عنها ما لزم في استطاعة ووجه
القول المختار انه قد ثبت بالدليل مقارنة العلة العقلية معلولها فان حركة الاصبع التي هي علة حركة الخاتم تقارنه
لحركة الخاتم اذ لو لم يكن كذلك يلزم تداخل الاجسام وهو محال على ما عرف وكذا الحركة علة صيرورة الشخص متحركا
والسواد علة لصيرورة الشيء اسود وهو يوجدان معا ولهذا قارنت الاستطاعة الفعل فوجب ان يكون العلة الشرعية
مقارنة لحكمها لان الاصل توافق العقل والشرع على ان العلل الشرعية اعراض في الحقيقة وكانت كالاستطاعة
في عدم قبول البقاء وما قالوا انها موصوفة بالبقاء غير مسلم فان كثيرا من الفقهاء ذهبوا الى انه لا بقاء للعقود
الشرعية لان العقد كلام مخلوق ولا بقاء له حقيقة فلو بقي يبقى حكما لحاجة الناس ولا حاجة لهم الى بقائها لانهم يحتاجون
الى الحكم وانه يبقى بلا سبب لان ما وجد يبقى الى ان يوجد ما يرفع وهم لا يقولون ان الفسخ يرد على الحكم فيبطل الحكم
لا على العقد ولئن سلمنا انها موصوفة بالبقاء كما هو مذهب البعض فلذلك ضروري ثبت دفعا للحاجة الى

فسخ احكامها اذ فسخ الحكم لا يمكن الا بفسخ العقد لان الحكم ليس بمنعقد حتى يمكن فسخه فلم يثبت البقاء فيما ورد موضع المعذورة اليه اشار صدر الاسلام في اصول الفقه **قوله** واذا تراخى الحكم يعني عن العلة لمانع كما في البيع الموقوف بان باع مال غيره بغير اذنه والبيع بشرط الخيار للبائع او للمشتري او لهما كان علة اي كان ما تراخى الحكم عنه لمانع علة اسما ومعنى لا حكما لانفصال الحكم وتاخره عنه وهو القسم الثاني من الاقسام المذكورة توضيحه ان البيع المشروع ان يوجد ركنه من اهله في محله وقد وجد ههنا فكان علة اسما ومعناه ان يفيد الملك لانه وضع لافادة الملك شرعا ولغة والبيع الموقوف بهذه الصفة لانه انعقد لافادة الملك وقد ظهر اثره في الحال فان الملك للمشتري يثبت موقوفا على اجازة المالك حتى لو اعتق المبيع يتوقف اعتاقه ولا يبطل ولو لم يثبت الملك موقوفا لما توقف وبطل كما لو اعتقه قبل العقد ثم اشتراه وكان علة معنى ولهذا لو حلف لا يبيع فباع مال الغير بغير اذنه يحنث كذا في اجارات الاسرار وكذا الشرط في البيع بشرط الخيار دخل على الحكم دون العلة وسمي البيع لما مر في اول الكتاب فبقي البيع مطلقا غير متعلق بالشرط كالبيع الخالي عن الخيار وكان علة اسما لكونه موضوعا لافادة الملك ومعنى لانه هو المؤثر في اثبات الحكم عند زوال المانع الا ان الحكم الاصلي وهو اثبات الملك البات تراخى لمانع وهو حق المالك في البيع الموقوف لانه ملك محترم لا يجوز ابطاله عليه بغير اذنه والتعليق بالشرط في البيع بشرط الخيار اذ المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط فلم يكن علة حكما الا ان الفرق بين البيعين ان اصل الملك لما صار متعلقا بالشرط في البيع بشرط الخيار لم يكن موجودا قبل الشرط فالاعتاق الموجود من المشتري فيما اذا كان الخيار للبائع لا يتوقف على ان ينفذ بثبوت الملك اذا سقط الخيار وفي البيع الموقوف ثبت صفة التوقف في الملك لا التعليق بالشرط وتوقف الشيء لا يعدم اصله فثبت اعتاقه بصفة التوقف ايضا على ان ينفذ بثبوت الملك له كذا ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله **قوله** ودلالة كونه اي كون كل واحد من البيعين علة لا سببا ان المانع وهو حق المالك او الخيار اذا زال بالاجازة في البيع الموقوف وباسقاط من له الخيار او بمضي المدة في البيع بشرط الخيار وجب الحكم من الاصل حتى يستحقه المشتري بزوائده اي ثبت الملك للمشتري بهذا البيع من وقت الايجاب اي يستند الى وقت العقد حتى ملك المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة جميعا فثبت انه علة لا يشبه يعني لا يتوهم تاخر الحكم عنه انه سبب لا علة لان العلة قد يتاخر حكمها لمانع فان شهر رمضان علة لوجوب الصوم في حق المسافر والحكم متاخر الى ادراك عدة ايام اخر واصل البيع صحيح من المالك والحكم متاخر على اصل الشافعي رحمه الله الى ان تيفرقا المانع وهو خيار المجلس كذا في الاسرار واعترض عليه بان قوله واذا تراخى الحكم لمانع غير مستقيم على اصل الشيخ رحمه الله لانه ينكر تخصيص العلة وهذا ينزع الى القول بالتخصيص واجيب عنه بانه انما ينكر التخصيص على معنى ان يكون العلة قائمة حقيقة وتخلف الحكم عنها المانع وههنا وان وجدت العلة اسما ومعنى لكنها ليست بعلة حقيقة لتخلف الحكم عنها فلا يكون تخصيصا ولقائل ان يقول لا تصور للتخصيص مع قيام حقيقة العلة لان الحكم اذا تخلف عنها المانع لم يبق علة حقيقة واذا كان كذلك ارتفع الخلاف وجاز التخصيص بالمانع والامر بخلافه قوله

قوله وكذلك اي مثل ما ذكرنا من البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار عقد الاجارة علة لملك المنفعة والاجرة اسما لانه وضع له والحكم
يضاف اليه ومعنى لانه هو المؤثر في اثبات الملك دون غيره لا حكما لانه وارد على المعدوم وهو المنافع التي توجد في مدة الاجارة والمعدوم
ليس بمحل للملك فاذا لم يثبت الملك في المنافع في الحال لم يثبت في بدلها وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن فثبت انه
ليس بعلة حكما وكان ينبغي ان لا يجوز هذا العقد اصلا لان المعدوم ليس بمحل للعقد كما انه ليس بمحل للملك الا ان العين المنتفع بها الموجودة
في ملك العاقد اقيمت مقام المنفعة في حكم جواز العقد ولزومه للحاجة كما اقيم عين المراة مقام ما هو المقصود بالنكاح في العقد والتسليم
وكما اقيم الذمة التي هي محل المسلم فيه مقام الملك المعقود عليه في حكم جواز السلم ولهذا اي لكونه علة اسما ومعنى صح تعجيل الاجرة قبل الوجوب
وصح اشتراط التعجيل كما صح اداء الزكوة قبل الحول واداء الصوم من المسافر لوجود العلة اسما ومعنى لكنه اي عقد الاجارة يشبه
الايجاب لما فيه من معنى الاضافة حتى لا يستند حكمه يعني هذا العقد وان صح في الحال باضافته الى العين التي هي محل المنفعة لكنه
في حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجودها كانه ينعقد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهو معنى قول
مشايخنا ان الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة ولذلك يقتصر الملك في الاجرة على حالة استيفاء المنفعة
حقيقة او تقديرا بتسليم العين ولا يثبت مستندا الى وقت العقد لان اقامة العين مقام المنفعة في حق صحة الايجاب دون الحكم
بل العقد في حق المعقود عليه بمنزلة المضاف الى معدوم سيوجد كالوصية المضاف بغلة العام والطلاق المضاف الى شهر واذا
تحقق معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه في الحال ثبت فيه شبهة السبب تقديرا لان اضافة الانعقاد الى زمان سيوجد توجب
عدم العلية في الحال ولكن ما وجد من الايجاب والقبول مفض الى الحكم بواسطة انعقاده في حق الحكم عند وجود المنفعة فكان له شبه
بالاسباب بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان انعقادهما ثابت في الحال لقيام المعقود عليه حالة العقد فلم يحتج فيهما
الى اثبات معنى الاضافة فلم يثبت لهما شبه بالاسباب فاستند الحكم فيهما الى زمان الايجاب واقتصر فيما نحن فيه على زمان
وجود المنفعة لما ذكرنا ولا يقال لما ثبت معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه ينبغي ان لا يثبت الاضافة في حق الاجر لتعلقها
بمحلها وهو الذمة فيثبت به ملك الاجرة في الحال كما يثبت ملك الثمن بالبيع لانا نقول نحن لا نثبت الاضافة في حق الاجرة ولكن
لا نثبت ملك الاجرة في الحال رعاية للمساواة بين البدلين ونظرا للجانبين فان ملك المنفعة لما لم يثبت للمستاجر لا يثبت ملك الاجرة
للاجر ايضا حتى لو شرط في العقد تعجيل الاجرة ثبت الملك فيها للاجر ايضا لان حق المستاجر سقط بقبول شرط التعجيل فلم يبق
المعادلة واجبة الرعاية وهذا بخلاف ما اذا عجل المشتري الثمن الى البائع والخيار للمشتري حيث لا يملكه البائع لان المانع
من ثبوت الملك وهو الخيار قائم فلا يثبت الملك مع المانع كالمديون اذا عجل الزكوة قبل الحول لا يقع
زكوة لعدم تمام الحول لان المانع وهو الدين قائم فاما المانع ههنا فحق المستاجر وقد سقط فيثبت الملك في الاجرة قوله
وكذلك اي وكعقد الاجارة كل ايجاب مضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى الوقت وكذا النذر المضاف الى وقت
في المستقبل علة اسما لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه ومعنى لتاثيره في ذلك الحكم لا حكما لتاخره الى الزمان المضاف اليه وعدم ثبوته
في الحال لكنه يشبه الاسباب لما قلنا ان الاضافة تقديرا اوجب شبهة السبب فحقيقة الاضافة اولى بذلك فيثبت الحكم عند مجي الوقت
مقتصرا عليه مستندا الى اول الايجاب ولما كان علة اسما ومعنى قبل مجي الوقت صح تعجيل الاداء فيما اذا قال لله علي ان اتصدق

عليه اسم فعلا حتى لو تصدق قبل مجي لعبد وقع عن النذر وعندنا خلافا لزفر كاداء الزكوة بعد كمال النصاب قبل حولان الحول وكاداء صدقة الفطر
قبل يوم الفطر وكذا الواجب المضاف النذر بالصوم او بالصلوة الى زمان في المستقبل يجوز تعجيله عند ابي حنيفة رح وابي يوسف رح خلافا لمحمد رح لوجود العلة اسما
ومعنى قوله وكذلك اي ومثل ما ذكرنا من عقد الاجارة وكذلك نصاب الزكوة هو الايجاب المضاف نصاب الزكوة الى اخره قال مالك رح
النصاب قبل تمام الحول حكم العلة بل كونه ناميا بالحول بمنزلة الوصف الاخير من علة ذات وصفين فلا يجوز تعجيل الزكوة قبل الحول كما
لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث وتعجيل الصلوة قبل الوقت وعند الشافعي النصاب قبل الحول علة تامة لوجوب الزكوة فليس فيها شبه الاسباب
بل الحول اجل اخر المطالبة عن صاحب المال تيسيرا كالسفر في حق الصوم ولهذا صح التعجيل قبله ولو كان وصف كونه حوليا من العلة لما صح التعجيل
قبله كما لو عجل قبل تمام النصاب او قبل ان يجعل الابل سائمة واذا كان كذلك وقع المودى زكوة غير موقوف على حلول الاجل كالمديون
اذا عجل الدين وكالمسافر اذا صام صح فرضا وكالمقيم اذا صلى في اول الوقت واذا وقع المودى زكوة لم يكن له ان يسترده من الفقير ولا
من الامام وعند مالك النصاب قبل الحول او عند تمام الحول كما في الاسرار وعندنا هو في اول الحول علة اسما لانه اي النصاب وضع له اي
لايجاب الزكوة شرعا ولهذا يضاف الزكوة اليه ومعنى لكون النصاب مؤثرا في حكمه وهو الوجوب لان الغنى يوجب المواساة اي الاحسان الى
الغير لقوله تعالى واحسنوا وافعلوا والغنا في النصاب دون وصفه وهو النماء وفي المغرب يقال آسيته بمالي مواساة اي جعلته اسوة اقتدي انا به
ويقتدي هو بي وواسيته لغة ضعيفة لكنه اي النصاب جعل علة بصفة النماء لقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول فلما تراخى حكمه اي حكم
النصاب وهو وجوب الزكوة الى وجود وصف النماء اشبه النصاب قبل وجود الوصف بالاسباب ثم اوضح مشابهته بالاسباب لوجهين احدهما
ان الحكم وهو الوجوب انما تراخى من اصل النصاب الى ما ليس بحادث بالنصاب وهو النماء فان النماء الحقيقي وهو الدر والنسل والسمن في السائمة
وزيادة المال في التجارة والنماء الحكمي وهو حولان الحول لا يثبتان بالنصاب بل السمن والدر والنسل في الحيوان يحصل بسومها في المرعى
وسفادها وزيادة المال في اموال التجارة تحصل بكثرة رغبات الناس وتغير الاسعار الحادث بخلق الله تعالى واذا لم يكن ما تعلق الحكم
به وهو النماء حادثا بالمال تاكد الانفصال بينه وبين الحكم من هذا الوجه فقوي شبهه بالسبب فكانه احتراز عن الرمي ونحوه فانه علة للجرح
بتحرك السهم ومضيه في الهواء ووصوله الى المرمي اليه ونفوذه فيه الا ان هذه الوسائط لما حدثت به لم يثبت له شبهة بالاسباب في حق الحكم
بل جعل علة للجرح حقيقة كذا قيل والثاني ان الحكم لما تراخى الى ما هو شبيه بالعلل لان النماء الذي هو في الحقيقة فضل على الغناء
يوجب المواساة كاصل الغناء وثبت اي يزداد به اليسر في الواجب هو مقصود فيه على ما عرف وكان لما شرع في وجوب الزكوة من هذا
الوجه ثم لو كان الحكم متراخيا الى ما هو علة حقيقة غير مضاف الى النصاب كان النصاب سببا حقيقيا كما بينا في دلالة السارق فاذا
تراخى الى ما هو شبيه بالعلل كان له شبه بالاسباب ايضا ثم بين جهة العلية في النصاب فجهة اصالته فقال فلما كان اي الحكم
متراخيا الى وصف لا يستقل اي لا يستند بنفسه شيئا اي النصاب بالعلل اذ السبب الحقيقي ان يتراخى الحكم عنه الى ما هو مستقل بنفسه غير مضاف
الى السبب كما في دلالة السارق ولم يوجد كان هذا الشبه اي شبه العلة غالبا لان النصاب اصل والنماء وصف يعني شبه العلة للنصاب من جهة نفسه
وشبه السبب من جهة توقف الحكم على النماء الذي هو وصفه وتابع له فترجح الشبه الذي ثبت له من جهة نفسه لاصالته على الشبه الذي يثبت له من جهة
وصفه ومن حكمه اي حكم النصاب الذي بين انه علة يشبه الاسباب انه لا يظهر وجوب الزكوة في اول الحول قطعا الضمير للشان وقوله قطعا داخل
في النفي يعني لا يمكن القول بالوجوب في اول الحول بطريق القطع وان وجد اصل العلة لفوات الوصف عنها وهو النماء اذ العلة الموصوفة بوصف

لا يحل بدون الوصف كالارض حلت لوجوب العشر او الخراج بصفة النماء تحقيقا او تقديرا من التمكن من الزراعة فاذا فات هذا الوصف من الارض
لم يبق سببا للوجوب بخلاف ما ذكرنا من البيوع يعني البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان العلة بركنها ووصفها موجودة قبل وجود الاجازة والشرط
الا ان حق المالك والتعليق بالشرط يمنعان ثبوت الحكم فعند زوال المانع يثبت الحكم من الايجاب بلا شبهة ولذلك يملك المشتري المبيع بزوائده
المتصلة والمنفصلة وبخلاف المسافر اذا صام في شهر رمضان والمقيم اذا صلى في اول الوقت فان المؤدي يقع عن الواجب بلا شبهة لوجود العلة
مطلقة بصفتها ولما اشبه النصاب العلل وكان اي النصاب او شبه العلل فيما اسلفنا كان وجوب الزكوة ثابتا من الاصل في التقدير لان الوصف متى ثبت وهو النماء
لا يقوم بنفسه بل يقوم بالموصوف استند الى اصل النصاب وصار من اول الحول متصفا بانه حولي الرجل لعيش ما لانه سنة يكون الموصوف بهذا البقاء ذلك
الوليد بعينه من اول ما ولد الى هذا الزمان واذا استند الوصف استند الحكم وهو الوجوب الى اوله ايضا فصح تعجيل الزكوة قبل تمام الحول خلافا ل
مالك لوقوع الاداء بعد وجود اصل العلة لكنه اي المعجل يصير زكوة بعد الحول على خلاف ما قاله الشافعي لعدم وصف العلة في الحال فاذا تم الحول ونصابه
كامل جاز المؤدي عن الزكوة لاستناد الوصف الى اول الحول وان لم يكن كاملا كان المؤدي تطوعا حتى لو كان اداه الى الفقير لم يكن له ولاية الاسترداد
منه بحال لان القربة قد تمت بالوصول الى يده وان لم تتم زكوة وان اداه الى الامام كان له ان يسترده منه اذا كان قائما في يده لان الدفع اليه
لا يزيل ملكه عن المدفوع فان قيل لو عجل الزكوة الى الفقير فصار غنيا قبل الحول او ارتد العياذ بالله ثم تم الحول والنصاب كامل صار المؤدي عن الزكوة
كذا في التجنيس ولو صار المؤدي زكوة بعد تمام الحول لشرط اهلية المصرف عند تمام الحول كما شرط كمال النصاب قلنا وصف كون النصاب حوليا وان ثبت
بعد تمام الحول لكنه ثبت مستندا الى اول الحول بحكمه كما بيناه فيصير المؤدي زكوة عند تمام الحول من حين الاداء لا مقتصرا على تمام الحول فيعتبر اهلية
المصرف عند الاداء لا عند تمام الحول وكان استغناؤه وارتداده قبل الحول وبعده سواء والحول ليس بمعنى الاجل كما زعم الخصم لان الاجل يسقط
بموت المديون ويصير الدين حالا ويؤخذ من تركته وبموت صاحب المال في اثناء الحول هنا يسقط الواجب لا يؤخذ من تركته وكذا المديون يملك
الاسقاط بالاجل ولا يملك صاحب المال ههنا اسقاط الحول عرفنا انه ليس بمعنى الاجل **قوله** وكذلك اي ومثل النصاب مرض الموت علة لتغير الاحكام
اي الاحكام التي تتعلق بالمال من تعلق حق الوارث به وحجر المريض عن التبرع بما تعلق به حق الوارث من الهبة والصدقة والمحاباة
والوصية ونحوها اسما لانه وضع في الشرع للتغيير من الاطلاق الى الحجر ومعنى لانه مؤثر في حجر عن التصرف فيما هو حق الوارث بعد الموت كما اشار
اليه النبي عليه السلام في حديث سعد بن مالك انك لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فمنعه عن التبرع فيما وراء
الثلث بحق الورثة الا ان اي لكن حكم المرض وهو الحجر عن التصرف يثبت بالمرض بوصف اتصاله بالموت وهو وصف له شبه العلل فاشبه الاسباب
من هذا الوجه وهو ان الحكم يتوقف على امر آخر كتوقف وجوب الزكوة على النماء ولما كان هذا الوصف معدوما في الحال لم يثبت الحجر باتا حتى
لو وهب المريض جميع ماله وسلمه الى الموهوب له يصير ملكا له في الحال لان العلة لم تتم بوصفها فاذا اتصل به الموت تمت العلة وتصف
المرض بكونه مميتا في اول وجوده ولان الموت يحدث بالام مجتمع من عوارض مزيلة لقوى الحيوة وهذه العوارض ثابتة من ابتداء المرض
فيضاف اليها كلها بمنزلة جراح متفرقة سرت الى الموت فانه يضاف الى الكل دون الاخير واذا استند الوصف الى اول المرض استند بحكمه وهو الحجر
فيصير كانه تصرف بعد الحجر ولا ينفذ الا باجازة صاحب الحق واذا برأ من المرض كان تصرفه نافذا لان العلة لم تتم بصفتها وهذا اي المرض
اشبه بالعلل من النصاب لان الوصف الذي تراخي الحكم اليه وهو الموت حادث به فان ترادف الالام التي تحدث بالمرض تفضي الى الموت
وكان بمنزلة علة العلة بخلاف النصاب فان الوصف فيه ليس بحادث به كما بينا **قوله** وكذلك اي ومثل ما ذكرنا من النصاب في عيد

شراء القريب علة للعتق شبيهة بالاسباب وذلك لان علة الحكم اذا اضيفت الى علة اخرى كان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة
الثانية كحكم المقتضي مضاف الى المقتضي بواسطة المقتضى وكانت العلة الاولى بمنزلة علة يوجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة وكما ان الحكم هناك
يضاف الى العلة دون الصفة فههنا ايضا يضاف الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخيرة بحكمها تضاف الى الاولى كانت الاولى
علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب فشراء القريب علة للعتق بواسطة الملك اذ الشراء يوجب الملك والملك
في القريب يوجب العتق لقوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فيصير العتق مضافا الى الشراء لكون الواسطة وهي الملك من موجباته
وكان شراء القريب اعتاقا حتى لو اعتق من اشتراه ناويا عن الكفارة يتأدى به ولكنه اخذ شبها بالسبب باعتبار تخلل الواسطة التي هي من موجباته
كالرمي علة تامة للقتل ولكن له شبه بالسبب من حيث انه يوجب تحرك السهم ومضيه في الهواء ونفوذه في المقصود بالرمي وذلك هو المؤثر في
زهوق الروح والحكم تراخى عن الرمي الى وجود هذه الوسائط حتى لم يجب القصاص بمجرد الرمي الا ان هذه الوسائط لما كانت من موجبات
الرمي كان الرمي علة لا سببا كالشراء للعتق حتى وجب القصاص على الرامي ولم يصر بهذه الوسائط شبهة في وجوب القصاص قوله واذا تعلق الحكم
بوصفين مؤثرين احتراز عما اذا توقف الحكم على وصفين احدهما مؤثر فيه دون الاخر فان الوصف المؤثر
هو العلة والاخر شرط كان اخرهما وجودا علة حكما لان الحكم يوجد عنده ويضاف اليه لرجحانه على الاول بالوجود عنده
ومعنى لانه مؤثر فيه لا اسما لان العلة تتم بالوصفين جميعا فلا يطلق اسم العلة على احدهما بطريق الحقيقة وانما يضاف
الحكم اليه دون الاول وان شاركه الاول في ايجاب الحكم لانه يرجح على الاول بوجود الحكم عنده فيضاف الحكم اليه ولا يقال
لما شاركه في الايجاب ينبغي ان يضاف اليهما جميعا لانا نقول لما ترجح على الاول بوجود الحكم عنده عدم حكم الاول تقديرا لان العلة
تارة تنعدم بمعارضة الترجيح وتارة تنعدم بمعنى في ذاته فانعدم الاول بالراجح وصار الحكم مضافا الى الوصف الاخير كما في المد الاخير في السفينة
والقدح الاخير في السكر وهذا احد الزوجين فان الحكم فيهما يضاف الى الوصف الاخير وفي اسلام احد الزوجين كان ينبغي ان يكون كذلك
غير انا ما اضفنا الفرقة اليه لانه عاصم على ما عرف كذا ذكره فخر الاسلام في بعض مصنفاته وقال القاضي الامام ابو زيد ان الحكم انما يضاف الى
الوصف الاخير لان ما مضى انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الوصف الاخير كعلة العلة فكان له حكم العلة وذلك مثل القرابة المحرمة
للنكاح والملك للعتق في القريب فان كل واحد منهما مؤثر فيه اما القرابة فلان العتق صلة والقرابة تؤثر في ايجاب الصلة والرق موجب للقطع
لاستلزامه الاستذلال فوجب صيانة هذه القرابة عنه الا ترى انها صينت عن ادنى الرقين وهو النكاح احترازا عن القطع فلان تصان عن
اعلاهما كان اولى وكذلك الملك مؤثر في ايجاب الصلة حتى استحق العبد النفقة على مولاه بالملك حتى لو كان بين الاثنين يلزمهما النفقة
بقدر الملك والنفقة صلة والزكوة تجب صلة للفقراء بالملك وكذا العشر واذا ظهر التاثير للوصفين وعدم الحكم لفوات احدهما كان
المجموع علة واحدة ثم الحكم يضاف الى الوصف الاخير منهما وجودا فاذا كانت القرابة سابقة ثم وجد الملك كان العتق مضافا
اليه حتى صار المشتري معتقا وكان الشراء اعتاقا فيجوز ان يقع عن الكفارة عند النية ويخرج المكلف به عن العهدة
لانه تحرير رقبة على قدر ما لزمه بالنص ولو كان مضافا اليهما لعدم وجود الوصف الثاني لما كان الشراء اعتاقا ولما وقع عن الكفارة
كاعتاق ام الولد ومتى تاخرت القرابة اضيف العتق اليها حتى لو ورث اثنان عبدا مجهول النسب او اشترياه
ثم ادعى احدهما انه ابنه عتق ولم يضمن لشريكه قيمة نصيبه لان القرابة التي هي اخر الوصفين وجودا حصلت

بصنعه فيضاف العتق اليه ويجعل المدعي معتقا بواسطة القرابة كما جعل المشتري معتقا بواسطة الملك **قوله** والاولى اي
الوصف الاول شبهة العلل حتى قلنا انه يكون مؤثرا في الحكم ولكونه احد ركني العلة كالثاني وهو اختيار المصنف وفخر الاسلام وذكر
القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة رحمهم الله ان وجود البعض بانه تم علة بانضمام معنى آخر اليه كاحد شطري البيع واحد وصفي علة
الربوا من الاسباب المحضة لان الحكم لا يثبت ما لم يتم العلة فكان قبل اعتبار تمامه وكان كالطريق الى المقصود عند غيره وذلك
الغير ليس بمضاف اليه فيكون سببا محضا وقلنا انه ليس بسبب اذ هو ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بل هو مؤثر في اثبات الحكم من اركان العلة كما بينا فلم يكن
سببا وليس بعلة بنفسه ايضا لفوات الشطر الثاني من العلة لكن له شبهة العلل لكونه احدى ركني العلة او اركانها ولهذا قلنا ان
حرمة النساء تثبت باحد وصفي علة الربوا وهما الجنس والقدر حتى لو اسلم ثوبا هرويا في ثوبين هرويين لا يجوز لوجود الجنس ولو اسلم شعيرا في حنطة
او حديدا في رصاص لا يجوز ايضا لوجود القدر وذلك لان الربوا النسيئة شبهة الفضل فان المقدم مزية على النسيئة عرفا وعادة
حتى كان الثمن في البيع نسيئة اكثر منه في البيع بالنقد فيثبت بشبهة العلة لان حرمة النسيئة مبنية على الاحتياط وهي اسرع ثبوتا من حرمة
الفضل لقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد فيجوز ان يثبت باحد الوصفين الذي له شبهة
العلة ولا يثبت به حرمة الفضل لانه اقوى الحرمتين ولها علة معلومة في الشرع فلا يثبت بما هو دونها في الدرجة ولا يقال لو ثبت
حرمة شبهة الفضل بشبهة العلة لزم توزيع الحكم على اجزاء العلة وهو باطل لانا نقول ثبوت حرمة النسيئة باحد الوصفين باعتبار انه علة
تامة لثبوتها لا باعتبار التوزيع اذ التوزيع ان يثبت باحد الوصفين بعض حرمة الفضل ولم يثبت شيء منها به ولا يلزم عليه
ان حرمة شبهة الفضل الثابتة بالجودة لا تثبت بهذه العلة كما تثبت حرمة شبهة الفضل الثابتة بالعلة حتى لو باع ثوبا جيدا
بثوب رديء من جنسه يجوز لان اعتبار الجودة سقط بالشرع في باب الربوا فصارت كالعدم حكما الا ترى انها ساقطة الاعتبار
عند وجود الوصفين فعند وجود وصف واحد اولى فاما الذرعية والعددية فثابتتان بصنع العباد فلا بد من اعتبارهما
في باب الربوا لا لتفاوت بين المقلية وغير المقلية **قوله** والسفر علة الرخص الثابتة اسما لان الرخص تنسب
اليه في الشرع حيث يقال رخصة السفر الافطار والقصر وكذا حكما لان الرخص تثبت متصلة به حتى اذا جاوز بيوت المصر
قصر الصلوة ولو طلع الفجر من يوم رمضان في هذه الحالة كان له ان يفطر فكان علة حكما واسما تثبت به رخصة الفطر
فيما اذا شرع في الصوم ثم سافر لان الشروع فيه قد اوجب الاتمام والعارض اختياري فلا يؤثر في اباحة الافطار بعد
بخلاف المرض وليس بعلة معنى لان الرخصة تعلقت بالمشقة في الحقيقة دون نفس السفر لانها هي المؤثرة في ايجاب الرخصة
التي مبناها على اليسر والسهولة كما اشار الله تعالى بقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر الا ان ثبوت الرخصة
اضيف الى السفر دون حقيقة المشقة لانها امر باطن تتفاوت احوال الناس فيه فلا يمكن الوقوف على حقيقتها فاقام
الشرع السفر المخصوص مقام المشقة لانه سبب للمشقة في الغالب وابدا يضاف الحكم الى علة العلة عند تعذر اضافته
الى العلة وكذلك دار الحكم مع السفر وجودا وعدما ولما انتهى تقرير الشيخ الى اقامة الشيء مقام غيره شرع في بيانه فقال
وهو نوعان اي وضع الشيء مقام غيره بطريقين احدهما اقامة السبب الداعي الى الشيء المدعو اليه كما في السفر والمرض
فان السفر اقيم مقام المشقة على ما بينا وكذلك المرض في ايجاب الرخص لان العلة المعنوية ما له اثر في ايجاب الحكم ولا اثر لنفس المرض

في ايجاب الرخصة بل الموجب الحقيقي معنى تحته وهو خوف التلف وازدياد المرض لكن لما كان المعنى امرا باطنا سقط اعتباره في اضافة
الحكم اليه وصار الحكم متعلقا بالمرض الذي هو سبب الخوف والمشقة وهذا دون السفر لان السفر يوجب المشقة بكل حال واما المرض فقد يوجب
خوف التلف والمشقة وقد لا يوجب فلهذا تعلق الرخص بنفس السفر ولم تتعلق بمطلق المرض بل تعلقت بما هو سبب المشقة منه والثاني
اقامة الدليل مقام المدلول والفرق بينهما ان السبب لا يخلو عن تاثير له في المسبب او افضائه اليه والدليل يخلو عن ذلك بل يحصل به
العلم بالمدلول لا غير كذا قيل كما هو في الخبر اي الاخبار عن المحبة فانه قام مقام المحبة فيما اذا قال لامراته ان كنت تحبيني فانت طالق
فقالت احبك لان اخبارها دليل على وجودها جعله شرطا فاقيم مقام المدلول عند تعذر الموقوف عليه ولكنه مقتصر على المجلس حتى
لو اخبرت عن المحبة خارج المجلس لا يقع الطلاق لانه يشبه التخيير من حيث انه جعل الامر الى اخبارها ومحبتها والتخيير مقتصر على المجلس
ولو كانت كاذبة في الاخبار يقع الطلاق فيما بينه وبين الله تعالى لان حقيقة المحبة لا يوقف عليها من جهة غيرها فلا من جهتها
لان القلب متقلب لا يستقر على شيء وما لا يوقف عليه يتعلق الحكم بدليله كالسفر مع المشقة والنوم مع الحدث فصار الشرط
الاخبار عن المحبة وقد وجد فيثبت الحكم كذا في شرح المبسوط لفخر الاسلام وكما في الطهر اي الطهر الخالي عن الجماع اقيم مقام الحاجة
الى الطلاق في اباحة الطلاق وبيانه ان الطلاق امر محظور في الاصل لما فيه من قطع النكاح المسنون ولكن المحظور قد يحل
مباشرته للضرورة كتناول الميتة وقد يقع الحاجة الى الطلاق عند العجز عن المضي على مقتضى العقد واقامة حقوق الله تعالى
المتعلقة بالنكاح ولو لم يقدر على الطلاق لانقلب النكاح المشروع للمصالح مفسدة فشرع الطلاق للحاجة اليه ثم هي
امر باطن لا يوقف عليه واقيم دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة اليها وهو الطهر الخالي عن الجماع
مقام حقيقة الحاجة تيسيرا قال شمس الائمة رحمه الله فيه ثلثة اوجه من الفقه احدها للضرورة والعجز عن الوقوف على
حقيقة العلة كما في المحبة وبه يتعدى الحكم الى الحيض ونحوه والثاني الاحتياط كما في تحريم الدواعي في الزنا والاعتكاف
والحج والثالث دفع الحرج كما في السفر والطهر **قوله** واما الشرط الخ فكذا الشرط في اللغة العلامة ومنه الشروط
للصكوك لانها علامات دالة على الصحة والتوقف وفي الشريعة عبارة عما يضاف الحكم اليه وجودا عنده لا وجوبا به
اي يتوقف عليه وجود الشيء بان يوجد عند وجوده لا بوجوبه كالدخول في قول الرجل لامراته ان دخلت الدار فانت
طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الدخول ويصير الطلاق عند وجود الدخول مضافا الى الدخول موجودا عنده لا واجبا
به بل الوقوع بقوله انت طالق عند الدخول فمن حيث انه لا اثر الدخول في الطلاق من حيث الثبوت به ولا من حيث الوصول
اليه لم يكن الدخول سببا ولا علة بل كان علامة من حيث انه يضاف اليه وجوده كان الدخول شبيها بالعلل وكان بين العلامة
والعلة فسميناه شرطا ثم ما يطلق عليها اسم الشرط ينقسم بحسب الاستقراء خمسة اقسام شرط محض وشرط له حكم العلل وشرط له
حكم الاسباب وشرط اسما لا حكما فكان مجازا في الباب وشرط هو بمعنى العلامة التي لعينه كذا ذكر الامام فخر الاسلام رحمه الله اما
الاول فما ذكرنا واما الثاني فكل شرط لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فانه اذا كان كذلك يصلح ان يقام مقام العلة
خلفا عنها ويضاف الحكم اليه وان لم يكن له تاثير في الحقيقة لان الشرط لما تعلق به الوجود من حيث انه يوجد عند
وجوده صار شبيها بالعلة من هذا الوجه وعلل الشرع امارات في الحقيقة على الاحكام كالشروط ففيما زان يخلف الشرط العلة

في حق اضافة الحكم اليه عند تعذر الاضافة اليها لتحقق الشبهة من الجانبين وذلك مثل حفر البئر في الطريق فانه شرط التلف في التحقيق لان
الثقل علة السقوط والمسك في البئر والمشي سبب محض لانه مفض اليه وليس بعلة بدليل انه لو نام في موضع فحفر ما تحته او نام على سقف فقطع ما حوله او
كان على غصن فقطع الغصن يحصل الوقوع بدون المشي فعلم انه سبب وليس بعلة لكن الارض كانت ممسكة له عن الوقوع مانعة عن عمل الثقل
الذي هو العلة وفي بعض النسخ كانت مسكة وهي ما يتمسك به فيكون حفر البئر ازالة للمانع وايجادا للشرط السقوط كدخول الدار في قوله
انت طالق ان دخلت الدار وكذا شق الزق الذي فيه مائع شرط للسيلان لانه كان مانعا للمانع الذي فيه عن السيلان وكان الشق
ازالة للمانع وكذا قطع حبل القنديل المعلق ازالة للمانع وثقله علة السقوط وكان كل واحد منهما شرطا وكان ينبغي ان يضاف الحكم الى
العلة في هذه الصورة لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل طبيعي ثابت بخلق الله تعالى لا تعدي فيه ولا يصلح
للاضافة ضمان العدوان اليه وليس بامر اختياري ايضا كطيران الطير في فتح باب القفص لينقطع به نسبة الحكم الى غيره والمشي مباح
بلا شبهة يعني كان ينبغي ان يضاف الى المشي الذي هو سبب الذي هو سبب بعد تعذر اضافته الى الشرط العلة لانه اقرب الى العلة من الشرط الا
ان المشي مباح بلا شبهة فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة الثقل لان الواجب ضمان جناية فلا يمكن ايجابه بدون الجناية فتعذر الاضافة
اليه ايضا حتى لو وجدت صفة التعدي فيه بان تعمد المرور على البئر فوقع فيها وهلك فيسبب التلف اليه دون الحافر فصار كانه اتلف نفسه
وكذلك ثقل القنديل وسيلان المائع امران طبيعيان ثابتان بخلق الله تعالى لا يصلح اضافة الضمان اليهما لما ذكرنا فيقام الشرط
الموصوف بالتعدي وهو حفر البئر في الطريق وشق الزق وقطع الحبل في هذه الصور مقام العلة في اضافة الضمان اليه خلفا عن العلة
عند تعذر الاضافة اليها لشبهه بالعلة من حيث تعلق الوجود به وشبهة العلة من حيث انها غير موجبة لذاتها في ضمان النفس يعني
فيما اذا اتلف في البئر الانسان والاموال يعني فيما اذا وقع فيها شيء اخر وهو في ايجاب الضمان فاما في حرمان الميراث ووجوب
الكفارة فلا لانهما متعلقان بالمباشرة ولم يوجد وذكر في بعض الشروح ان قوله والمشي مباح احتراز عن المشي الموصوف
بالتعدي كما اذا حفر بئرا في ارض نفسه فعطب فيها انسان فان التلف يضاف الى المشي الذي هو سبب لا الى الحفر الذي
هو شرط حتى لا يجب الضمان على الحافر لان المشي ليس بمباح بل هو موصوف بالتعدي فيصلح علة في هذه الصورة بواسطة الثقل
قلنا هذا لا يصلح احترازا عنه لان اضافة الحكم الى المشي في هذه الصورة ليست باعتبار وجود صفة التعدي فيه بل باعتبار زوال صفة
التعدي عن الحفر وعدم صلاحيته لاضافة الحكم اليه الا ترى ان صفة التعدي لو لم تثبت في المشي في هذه الصورة بان كان
ماذونا بالمرور والدخول في هذا الموضع كان الحكم مضافا اليه ايضا لا الى الحفر حتى كان دمه هدرا كما اذا كان المشي موصوفا
بالتعدي وانما يصلح احترازا عن المشي الموصوف بالتعدي بغير اذنه اذا وجدت صفة التعدي في الحفر ايضا ومع ذلك يضاف
الى المشي كما اذا حفر في ارض غيره بغير اذنه فمشى فيها انسان بغير اذن المالك ووقع في البئر وهلك فههنا كل واحد من الحفر
والمشي موصوف بالتعدي ولو كان التلف مضافا الى المشي دون الحفر حتى كان دمه هدرا ولم يجب على الحافر ضمان لصح قوله والمشي
مباح احترازا عنه لكنه لو كان التلف مضافا الى الحفر ووجب الضمان على الحافر لم يكن قوله والمشي مباح احترازا عن المشي الموصوف
بالتعدي مع ما ظفرت برواية في هذه المسألة الا ما ذكر في المبسوط واذا حفر الرجل في دار لا يملكها بغير اذن اهلها فهو ضامن لما وقع
فيها لانه متعد بالحفر في ملك الغير كما هو متعد بالحفر في الطريق فاطلاق هذه الرواية يدل على ان الضمان على الحافر سواء

كان المشي تعديا ولم يكن فعله تعديا لم يكن قوله والمشي مباح احترازا عن شيء بل كان زيادة لتقرير وبيان لصلاحية الشرط للعلية وذكر في
التهذيب ولو حفر بئرا في ملك الغير بغير اذن المالك او وضع حجرا فهلك به شيء لمالك الدار يجب الضمان على الحافر ولو دخل رجل فهلك
نظر ان دخل بغير اذن المالك ففي وجوب الضمان على الحافر وجهان احدهما يجب لتعديه بالحفر والثاني لا يجب لان الداخل متعديا
بالدخول وان دخل باذن المالك فان اعلمه المالك فلا ضمان عليه احد وان لم يعلمه يجب الضمان على الحافر فعلى هذا يحتمل ان يكون
قوله والمشي مباح للاحتراز عن الخلاف فان الضمان عند اباحة المشي مقرر على الحافر بالاتفاق قوله فاما اذا كان العلة صالحة
للحكم اي لاضافة الحكم اليها او لاثبات الحكم لم يكن الشرط في حكم العلة لعدم الحاجة الى اثبات الخلافة وذلك لان العلل اصول
في اثبات الاحكام واضافتها اليها لكونها موثرة في الايجاب والاثبات فلا يجوز مع وجود حقيقة العلة وصلاحها لاضافة الحكم
اليها ان يضاف الى ما له شبهة العلة وهذا اذا اجتمع علة حكم مع شرط تلك العلة كما اذا وقع نفسه في البئر لا يجب الضمان على
الحافر لصلاحية العلة لاضافة التلف اليها فاما اذا اجتمع شرط علة مع علة اخرى فالحكم يضاف اليهما كمن جرح انسانا فوقع
في بئر حفر غيره على قارعة الطريق ومات يكون الدية عليهما لان الحفر شرط علة اخرى وهي الثقل دون علة الجرح كذا في
بعض الشروح قوله ولهذا اي لما ذكرنا ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند صلاح العلة قلنا في شهود الشرط واليمين اذا رجعوا
بان شهد فريق للامراة قبل الدخول بها بتعليق الزوج طلاقها بدخول الدار او شهد للعبد بتعليق المولى عتقه بشرط ثم شهد
آخرون بوجود الشرط ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر او بالحرية ان الضمان اي ضمان اداه
الزوج الى المراة وهو نصف المهر او ضمان العبد على شهود اليمين اي التعليق خاصة لانهم شهود العلة فانهم اثبتوا قول
الزوج انت طالق وقول المولى انت حر وكل واحد منهما صالح لاضافة الطلاق او العتق اليه فلم يجز اضافته الى الشرط فلم يضمن
شهود الشرط شيئا وسمي شهود التعليق شهود العلة وان لم يكن المعلق بالشرط علة قبل وجود الشرط اما باعتبار ان المعلق
بعرض ان يصير علة فكان هذا تسمية الشيء بما يؤول او باعتبار ان الفريقين لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم قد ثبت للمعلق
اتصال بالمحل بوجود الشرط في زعمهم وصار علة حقيقة فيصح تسميتهم بشهود العلة وانما وجب الضمان فيما اذا شهد شاهدان
بانه تزوج هذه المراة بالف درهم وشهد آخران انه دخل بها ثم رجعوا بعد الحكم على شاهدي الدخول وان كان شاهدي شرط
والعلة في ايجاب المهر هو النكاح لان شاهدي الدخول ابرا شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلا في ملك الزوج عوض
ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع وههنا شهود الشرط لم يبرئ شهود التعليق عن الضمان لانهم لم يدخلوا في ملك الزوج
عوض ملك النكاح الموجب لاستيفاء منافع البضع فبقي هذه الشهادة على شرط محض فلم يضف الضمان اليهم قوله وكذلك
اي وكما سقط اعتبار الشرط عند صلاح العلة لاضافة الحكم اليها سقط حكم السبب اذا اجتمع السبب والعلة الصالحة لاضافته
اليها كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا في الطلاق بان شهدت جماعة بان الزوج قال لامراته قبل الدخول بها في المجلس
الفلاني اختاري نفسك وشهد آخرون بانها اختارت نفسها في ذلك المجلس بعد قول الزوج او العتاق بان شهد فريق
بان المولى قال لعبده في المجلس الفلاني انت حر ان شئت او قال له اختر عتقك وشهد آخرون بان العبد قال في ذلك
المجلس قد شئت او قال اخترت العتق ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بالطلاق او العتاق ان الضمان اي ضمان نصف

المهر في الطلاق وضمان عتق العبد في العتاق على شهود الاختيار خاصة لان الاختيار هو العلة فان لزوم المهر وفوات مالية العبد يحصل ان بالاختيار لما بالتخيير والتخيير سبب لانه طريق حتى يفضي اليه فكان الحكم مضافا الى العلة دون السبب فلم يضمن شهود السبب شيئا كما لا يضمن شهود الشرط فان رجع شهود التخيير وحدهم ما وجب الضمان عليهم لان العلة لم يصلح الاضافة بالحكم وهو الضمان اليها حيث لم يرجع شهود الاختيار فيضاف الى شهود السبب كما يضاف الى الحافر في مسئلة الحفر كذا ذكر في بعض الشروح وينبغي ان يكون على الاختلاف كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم في مسئلة شهود الشرط واليمين قوله وعلى هذا اي على ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند معارضته بالصلح علة قلنا اذا اختلف الولي اي ولي الهالك في البئر والحافر فقال الحافر انه اسقط نفسه كان القول قول الحافر استحسانا بما هو الاصل وهو صلاحية العلة للحكم والقياس ان يكون القول قول الولي وهو قول ابي يوسف الاول لان الضمان قد وجب على عاقلة الحافر فهو بدعوى الالقاء للنفس يريد اسقاط ذلك الضمان فلا يقبل قوله ولان الظاهر شاهد الولي اذ الانسان لا يلقي نفسه عمدا في البئر في العادة مع انه منهي عنه بقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة فعند المنازعة كان القول قول من شهد له الظاهر الا انا استحسنا في قبول قول الحافر لما ذكر في الكتاب انه متمسك بالاصل وهو صلاحية العلة لاضافة الحكم اليها وينكر خلافة الشرط التي هي امر ضروري وكان القول قوله ولان الظاهر حجة للدفع والولي يحتاج الى الاستحقاق الدية على عاقلة الحافر فلا يغنيه التمسك بالظاهر بل يحتاج الى اقامة البينة على انه وقع فيها بغير تعمد منه مع ان الظاهر يعارضه ظاهر اخر وهو ان البصير يرى البئر امامه في ممشاه فلا يقع فيها الا بالقاء نفسه قصدا فيقابل الظاهر ويبقى الاحتمال في سبب وجوب الضمان فلا توجبه بالشك بخلاف الجارح اذا ادعى الموت لسبب اخر حيث لا يصدق لان الجارح صاحب علة اذ الجرح علة موجبة للضمان فعند وجود العلة لا يقبل في العارض المسقط من غير حجة وكان القول قول الولي لتمسك بالاصل قوله على هذا اي على الاصل الذي بينا ان العلة اذا صلحت لاضافة الحكم اليها لا يضاف الى الشرط والسبب قلنا اذا حل رجل قيد عبد انسان حتى ابق لم يضمن الحال قيمة العبد لمالكه باتفاق بين اصحابنا وهو قول الشافعي ايضا على ما دل عليه عبارة الاسرار وهذا اذا كان العبد عاقلا واذا كان مجنونا فالحال ضامن عند محمد رحمه الله كما في فتح باب القفص لانه حله شرط في الحقيقة فانه ازالة المانع من الاباق كالحفر ازالة للمانع من السقوط فكان شرطا وقد اعترض عليه فعل الابق الذي هو علة التلف وهو فعل فاعل مختار صالح لاضافة الحكم اليه فيمنع اضافته الى الشرط وله اي لهذا الشرط حكم السبب لانه سابق على الاباق الذي هو علة التلف وهذا هو القسم الثالث من الاقسام المذكورة فالسبب اي السبب الحقيقي مما يتقدم على العلة لان ما هو يفضي الى الشيء وسيلة اليه لا بد من ان يكون سابقا عليه والشرط مما يتاخر اي الشرط الحقيقي المحض يتاخر وجوده عن وجود صورة العلة وان كان يتقدم على انعقادها كما في تعليق الطلاق والعتاق فان قوله انت طالق او انت حر هو الذي ينعقد علة عند وجود الشرط ووجوده لكنها سابق على وجود الشرط ولا يقال الشرط كما يكون متاخرا عن وجود صورة العلة قد يكون متقدما عليها كالشهود في النكاح فانه متقدم على العلة وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول نحن لا ننكر تقدم الشرط على صورة العلة ولكنا نقول اذا تقدم لم يتمحض شرطا بل كان شرطا مشابها بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن

معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي الاترى ان العلة لو وجدت بعد وجوده لا يتوقف انعقادها على شيء وكان وجوده سابقا وسيلة الى حصول الحكم بواسطة العلة فثبت ان فيه معنى السبب بخلاف ما اذا تاخر وجوده عن صورة العلة فان انعقاد العلة بعد وجود صورتها متوقف عليه فلذلك تمحض شرطا ويؤيده ما ذكر في بعض نسخ اصول الفقه لاصحابنا ان الشرط اذا صار علة لا يكون في معنى العلة ثم ان كان سابقا كان في معنى السبب وان كان مقارنا او متراخيا كان شرطا محضا ثم هو اى حل القيد وان شابه السبب لما قلنا لكنه شابه السبب الخالص لا السبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة اليه وحادثة به كقود الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة وهو الاباق غير حادثة بالشرط وهو حل القيد بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع به نسبته عن الشرط من كل وجه وكان بمنزلة السبب المحض فكان التلف مضافا الى ما اعترض من العلة دون ما سبق من الشرط ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن الآمر وان اعترض فعل فاعل مختار على الامر لان الامر بالاباق استعمال العبد فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا له باستعماله كما اذا استخدمه فخدمه يصير العبد اذا امر وتوقف استعماله بمنزلة الآلة التي لا اختيار لها فيضاف التلف الى المستعمل فاما حل القيد فازالة للمانع فلا يضاف اليه عند اعتراض فعل مختار عليه **قوله** فذا اى حل القيد من هذا الرجل كارسال الدابة ممن ارسلها في الطريق فجالت يمنة ويسرة عن سنن الطريق ثم سارت او وقفت ثم سارت في ذلك الطريق فاصابت شيئا لم يضمنه المرسل لانه حكم ارساله قد انقطع بالجولان والوقوف ثم انها انشأت سيرا باختيارها وكان كالمنفلتة الا ان لا يكون لها طريق غيره الذي اخذت فيه فحينئذ يكون ضامنا لانه انما يسيرها في الطريق الذي يمكنها ان تسير فيه وقد سارت في ذلك الطريق فكان هو سائقا لها كذا في المبسوط واحترز بقوله فجالت يمنة او يسرة عما اذا ارسل دابة في الطريق فسارت فاصابت في وجهها شيئا ضمن المرسل كما اذا صار بها لانه سائق لها ما دامت تسير على سنن ارساله الا ان اى لكن المرسل وكان قائلا يقول كيف يكون حل القيد وهو شرط كارسال الدابة وهو سبب فقال المرسل صاحب سبب في الاصل لان الارسال ليس بازالة للمانع وقد اعترض عليه فعل من مختار وهو غير منسوب الى السبب حيث لم تذهب على سنن ارساله وهذا الذي حل القيد صاحب شرط لان الحل ازالة للمانع عن الاباق جعل سببا باعتبار تقدم الشرط على العلة وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه وكان في انقطاع الحكم عنهما واضافته الى ما اعترض من الفعل سواء **قوله** قال ابو حنيفة وابو يوسف يعني على هذا الاصل الذي مهدناه قالا يضمن فتح باب قفص فطار الطير يعني في قول الفتح اذ الخلاف فيه فانه اذا طار بعد ساعة لا يضمن الفاتح بالاخلاف وفي غير الفتح اذا طار ثابتة اليه انه اى الفاتح لا يضمن لان هذا اى فتح باب القفص شرط لانه ازالة المانع من الطيران جرى مجرى السبب لما قلنا ان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض على هذا الشرط فعل مختار غير منسوب اليه لان الطيران الذي به تلف الطير لم يحصل بالفتح بل باختياره الطيران والخروج فبقي الاول وهو فتح الباب سببا محضا اى شرطا في معنى السبب الخالص فلم يجعل التلف مضافا اليه بخلاف السقوط في البير لانه لا اختيار له في السقوط الى الفتح بل قصد الخروج كما قصد على الاباق في مسئلة حل القيد بخلاف السقوط في البير حيث يضاف التلف فيه الى الشرط ولم يقتصر على العلة لان ما اعترض على الشرط من السقوط هناك حصل لا عن اختيار حيث لم يكن عالما بوجود ذلك المكان فلم يصلح السقوط لقطع الحكم عن الشرط واضافته اليه حتى اذا اسقط نفسه في البير هدر دمه ولم يضمن الحافر لان ما اعترض على الشرط وهو الالقاء في البير علة صالحة لاضافة الحكم اليه لصدوره

من مختار على وجه القصد اليه فانقطع نسبة الحكم عن الشرط واقتصر على العلة بخلاف سوق الدابة الذي هو سبب لان السوق معنى حامل
على الذهاب كرها فاستند الى المكره والفتح رفع للمانع وليس بحامل على الخروج وكذا اذا ارسل كلبا على صيد فقتله يحل كانه قتله بنفسه
لان الارسال سبب حامل على الذهاب بعد التعليم كالسوق قبل ذلك فاما فتح الباب فلا الا يرى انه لو فتح باب الكلب حتى خرج
فصاد لم يحل ولم يملك ذلك بخلاف الارسال كذا في الاسرار وقال محمد والشافعي رحمهما الله اذا كان الطيران في فور الفتح يضمن
الفاتح لان فعل الطير هدر شرعا فلم يصلح لاضافة الحكم اليه وكان مضافا الى الشرط ولان الطير لا يصبر عن الطيران عادة والعادة
اذا تاكدت صار طبيعة لا يمكن الاحتراز عنها فاذا خرج على الفور واستعمل عادته كان الخروج على العادة بمنزلة سيلان الدهن
عند شق الزق فيكون الفتح سببا يوجب ضمانا كالشق ولم يبطل الاضافة اليه باختيار الطير في الطيران لانه اختيار فاسد
كما اذا صاح بالدابة فذهبت صار ضامنا وان ذهبت مختارة لانه اختيار فاسد اذ الصياح سابق فاشبه القوة جبرا كما لو
القى حية على انسان فلسعته وجب الضمان وان كانت في اللسع مختارة لان للسع لها عادة متاكدة فالتحقت بالطبيعة وسقط
اختيارها فاذا لم يخرج في فور الفتح لا يضمن الفاتح لانه اذا لم يخرج في فور الفتح علم اختيارها انها تركت عادتها فكان الخروج
بعد ذلك بحكم الاختيار فاشبه حل القيد والجواب ان فعل البهيمة لا يعتبر لايجاب حكم فاما القطعة فيعتبر كالكلب يميل عن
سنن الارسال وكالدابة تحول بعد الارسال هكذا هذا ولان الاصل ان يضاف الحكم الى العلة لا الى الشرط والسبب
فلا يجوز ترك هذا الاصل من غير ضرورة وليس هذا كالسوق لان السوق حمل على الذهاب كرها كما بينا فينتقل الفعل الى المكره
ولا كالقاء الحية لانه مباشرة الاتلاف اذ الالقاء عليه تصرف فيه بخلاف مسئلتنا ونظير مسئلتنا فتح جحر الحية لو فتح جحرا فخرجت ولسعت
لا ضمان عليه ايضا واما القسم الرابع من الاقسام المذكورة وهو الشرط اسما لا حكما وكل حكم تعلق بشرطين كان اولهما وجودا
شرطا اسما لافتقار الحكم اليه في نفس الامر لا حكما لان وجود حكم يتاخر الى وجود الشرط الاخر فلم يكن الاول شرطا الا اسما

واما القسم الخامس وهو الشرط الذي هو بمعنى العلامة فمثل الاحصان في باب الزنا كما يجيء بيانه قوله واما العلامة فهي الامارة
في اللغة كالميل للطريق والمنارة للمسجد وفي الشرع هي ما يعرف وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه فيكون العلامة
دليلا على طريق الحكم عند وجوده فمثل التكبيرات في الصلوة اعلام على الانتقال من ركن الى ركن والاذان علم الصلوة
والتلبية شعار الحج ومثل رمضان في قول الرجل لامراته انت طالق قبل رمضان بشهر فانه معرف محض للزمان الذي
يقع فيه الطلاق وقد تسمى العلامة شرطا يعني بطريق المجاز وذلك مثل الاحصان في باب الزنا قيل احصان الزنا عبارة
عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول بالنكاح وكون كل واحد من الزوجين مثل الاخر
في صفة الاحصان والاسلام وقال شمس الائمة رحمه الله شرط الاحصان على الخصوص شيئان الاسلام والدخول بالنكاح
الصحيح بامراة هي مثله فاما العقل والبلوغ فهما شرط الاهلية للعقوبة لا شرط الاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل
العقوبة وانما قلنا الاحصان علامة اي معرف وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لم يتوقف انعقاده علة للرجم على الاحصان
يحدث بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت به وجوب الرجم ومعلوم انه ليس بعلة ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق
مفض اليه فعرفنا ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا به ولا وجودا عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزاني يصير الزاني

تلك الحالة موجبا للرجم وكان معرفا ان الزنا حين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا هذا هو طريقة القاضي الامام ابي زيد
في التقويم واختاره بعض المتأخرين فاما اصحابنا المتقدمون وعامة المتأخرين ومن سواهم من الفقهاء فقد سموا الاحصان شرطا
لوجوب الرجم لا علامة محتجين بان شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده والاحصان بهذه المثابة لان وجوب الرجم بالزنا متوقف
على وجود الاحصان فكونه سابقا على الزنى غير متأخر عنه لا يخل بشرطيته كالطهارة وستر العورة والنية فانها سابقة على الصلوة
بحيث لا يتصور تأخرها عن صورة الصلوة وتوقف انعقاد الصلوة عليها وكذا الاشهاد في النكاح سابق عليه بحيث لا يتصور تأخره
عنه وتوقف انعقاده علة بعد وجود صورته ثم انها شروط حقيقة بلا خلاف لتوقف صحة الصلوة والنكاح عليها وليست
بعلامات وكذا الاحصان للرجم وقولهم لم يتعلق به وجوده غير مسلم عندهم بل ثبوت الرجم متعلق به اذ الزنا لا يوجب الرجم بدون الاحصان
بحال كالسرقة لا يوجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة فكذا الاحصان وقولهم لا بد للشرط من ان يكون متأخرا عن
صورة العلة ليتوقف انعقادها علة عليه غير مسلم بل الشرط قد يكون متقدما على صورة العلة كما بينا وقد يكون متأخرا عنها كما
في تعليق الطلاق والعتاق بناء على ان انعقاد بعض العلل لا يقبل الانفصال عن وجود صورتها كالنكاح والبيع وبعضها يقبل
ذلك كالطلاق المعلق والعتاق المعلق وسائر ما يقبل التعليق بالشرط فالشرط في هذا القسم يتأخر عن صورة العلة وفي القسم الاول
لا يتأخر لان الشرط لا بد من ان يكون سابقا على المشروط والمشروط هو الانعقاد لما لم ينفصل عن الصورة لا يتصور تأخر الشرط
عنها ضرورة **قوله** ولهذا اي ولان الاحصان علامة وليس بشرط حقيقي لم يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا بحال يعني سواء رجعوا
مع شهود الزنا ورجعوا وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة ليست بصالحة لخلافتها عن العلة اصلا لما ذكرنا انه لا يتعلق
بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها بوجه بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط واليمين ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون
عند بعض المشائخ لان الشرط صالح لخلافته عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وعند زفر رحمه الله ان رجع شهود الاحصان
وحدهم ضمنوا دية المشهود عليه وان رجع شهود الزنا والاحصان جميعا يشتركون في الضمان لان الاحصان شرط الرجم
ومن اصله لان الشرط والعلة سواء في اضافة الضمان اليهما لان الحكم يقف على الشرائط كما يقف على العلة لا يتصور ثبوته
الا عند وجودهما فيضاف الحكم الى كل واحد منهما والجواب ما قلنا ان الاحصان ليس بشرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه بوجه
ولئن سلمنا انه شرط على ما اختاره المتقدمون حتى فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط لا يضمنون بالرجوع عند عدم
العلة الصالحة للاضافة اليها وههنا شهود الزنا شهود العلة وهي صالحة لاضافة الحكم اليها فيضاف التلف اليهم فان
رجعوا وجب الضمان عليهم فان ثبتوا انقطع الحكم بشهادتهم عن الشرط ولا يلزم علينا ما اذا رجع شهود الشرط وحدهم في مسئلة
شهود الشرط واليمين لانه لا رواية فيه عن السلف واختاره عامة المحققين مثل شمس الائمة رحمه الله وابي اليسر والامام البزدوي
وغيرهم فيه انهم لا يضمنون شيئا على ان هذا الشرط وهو الاحصان يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة متناهية والاحصان
خصال حميدة ويستحيل اضافة العقوبة في الشرع الى الخصال الحميدة وصار مضافا الى الزنا من كل وجه +

فصل في العقل ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان الحجج الاربع التي هي خطابات الشارع وما يتعلق بها شرع في بيان العقل
لان الخطاب لا يثبت في حق من لا عقل له فكان بيان العقل واحكامه من اللوازم **قوله** اختلف الناس اي اهل القبلة في

في كذا قالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه مثل معرفة الصانع بالالوهية ومعرفة نفسه بالعبودية وشكر المنعم وانقاذ الحرقى والغرقى ومحرمة
لما استقبحه مثل الجهل بالصانع جل جلاله والكفران بنعمائه والعبث والسفه والظلم على القطع والثبات فوق العلل الشرعية لان علل الشرع
ليست بموجبة لذواتها بل هي امارات في الحقيقة وتجري فيها النسخ والتبديل والعقل بذاته موجب محرم لهذه الاشياء من غير ان يجري فيهما
التبديل فكان في الايجاب والتحريم فوق العلل الشرعية والمراد من الايجاب والتحريم فيه ان الشرع لو لم يكن واردا في هذه الاشياء لكان
العقل يحكم بوجوبها وحرمتها ولم يتوقف ثبوتهما على السمع ولا نعني بالوجوب والتحريم انه يستحق الثواب بفعله والعقاب بتركه لانهما لا يعرفان
الا بالسمع بل المراد منهما ان يثبت في العقل نوع ترجيح للاتيان بما حسنه ونوع ترجيح للامتناع عما قبحه بحيث لا يحكم العقل لان الفعل
والترك فيهما سواء بل العقل ضرورة ان الاتيان بما حسنه يوجب نوع مدحة والامتناع عنه يوجب نوع لائمة والامتناع
عما قبحه يوجب نوع مدحة والاتيان به يوجب نوع لائمة اليه اشير في الكفاية قوله فلم يجوز ان يثبت كذا يعني لما كان العقل فوق العلل الشرعية
عندهم لم يجوزوا ان يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقل او يقبحه فانكروا ثبوت رؤية الله تعالى في الاخرة بالنصوص الدالة عليها قائلين
بان رؤيته موجود بلا جهة وكيف مع انه لا بد للرؤية من جهة معينة ومسافة مقدرة لا في غاية البعد ولا في غاية القرب مما لا يهتدي اليه
العقل فلا يجوز ان يرد بثبوتها النص وانكروا ان يكون القبائح من الكفر والمعاصي داخلة تحت ارادة الله تعالى ومشيته لان اضافتها
الى ارادته ومشيته مما يقبحه العقول فلا يجوز ان يرد الشرع بذلك وانكروا ان يكون المتشابه مما لاحظ للراسخين فيه لانه لو كان كذلك
لكان انزال المتشابه امرا باعتقاد ما لا يدركه العقل وانه لا يجوز وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل لان العقل اصل موجب بنفسه عندهم
فوق الدليل الشرعي فاذا صار الانسان بحيث يحتمل عقله الاستدلال بالشاهد على الغائب فقد تحققت العلة الموجبة في حقه فيتوجه عليه التكليف
بالايمان ثم فسر ذلك بقوله وقالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقف اي الوقف عن طلب الحق وترك الايمان بالله تعالى
وكان الصبي العاقل مكلفا بالايمان وكان من لم تبلغه الدعوة اصلا ونشأ على شاهق جبل ولم يعتقد ايمانا ولا كفرا ومات على ذلك
من اهل النار لوجود ما يوجب الايمان في حقه وهو العقل وقالت الاشعرية لا عبرة بالعقل اصلا يعني لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها بدون
السمع ولا اثر له في ايجاب الاشياء وتحريمها بحال بل الموجب هو السمع فلا يعرف حسن الايمان والصدق والعدل وقبح اضدادها بالعقل قبل
السمع فابطلوا ايمان الصبي لعدم ورود الشرع في حقه وعدم اعتبار عقله فكان ايمانه كايمان الصبي غير عاقل فلا يعتبر وقالوا من اعتقد الشرك
ولم تبلغه الدعوة فهو معذور حتى جاز ان يكون من اهل الجنة وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى العذاب
قبل البعثة ولما انتفى العذاب عنهم انتفى عنهم حكم الكفر ولقوا على الفطرة اي الاسلام بقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل
اخبر ان الحجة كانت قائمة لهم قبل الرسل على تركهم الايمان فلو كان العقل قبل السمع موجبا لكانت حجة الله تعالى قبل بعثة الرسل تامة
في حقهم وبان الله تعالى اخبر في غير موضع ان خزنة النار يقولون للكافرين الم يأتكم رسل منكم فيقولون بلى فتلزمهم الحجة فالزمهم
استيجابهم النار بالرسل لا بالمعقول وحدها وبان الله تعالى جعل الهوى غالبا في النفوس شاغلا للعقول لعاجل المنافع والحظوظ
فيبقى الانسان على ما عليه اصل البنية في فك عقله من اسر الهوى وتنبيه قلبه عن نوم الغفلة بلا شرع حرجا اكثر من حرج الصبي العاقل
بسبب نقصان عقله لادراك ما يدركه البالغ ثم ذلك العذر اسقط عن الصبي وجوب الاستدلال بعقله واسقط عنه الخطاب فلان
يسقط الاستدلال بمجرد العقل قبل اعانة الوحي كان اولى وتمسك من جعل العقل حجة موجبة بدون السمع بقصة ابراهيم عليه السلام

فانه قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول قبل الوحي فانه قال اراك ولم يقل اوحي الي ولو لم يكن العقل حجة بنفسه
وكانوا معذورين لما كانوا في ضلال مبين وكذلك استدلاله بالنجوم فعرف ربه من غير وحي الله تعالى جعل ذلك الاستدلال منه حجة
على قومه بقوله عز ذكره وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه وبان الله عاتب الكفار في غير موضع بان اولم يسيروا في الارض فينظروا
كيف كان عاقبة الذين من قبلهم واخبر ان قلوبهم عمي بترك التامل ولو كانوا معذورين لما عوتبوا لمطلق الترك وبان المعجزة لولا
الدعوة لا يعرف الا بدليل عقلي وايات الحدث في العالم اول على المحدث من علامات معجزة على انها من الله تعالى فلما كان بالعقل
كفاية معرفة المعجزة والرسالة كان به كفاية معرفة الله تعالى بالطريق الاولى ولما كان بالعقول كفاية كان بنفسه حجة بدون
الشرع ولزم العمل به كما يجب بالشرع وسائر الحجج اذا قامت كذا في التقويم والاسرار قوله والقول الصحيح في الباب اي باب العقل
ان العقل غير موجب بنفسه لا كما قال الفريق الاول وغير مهدر ايضا كما قال الفريق الثاني فان من انكر معرفة الله تعالى
بدلالات العقول وجدها فقد قصر ومن الزم الاستدلال بلا وحي ولم يعذره لغلبة الهوى مع انه ثابت في اصل الخلقة فقد غلا
بل العقل معتبر لاثبات الاهلية اي اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدون العقل وخطاب من لم يفهم قبيح فكان العقل معتبرا لاثبات
الاهلية وهو من اعز النعم لان الانسان يمتاز به من سائر الحيوانات وهو آلة لمعرفة الصانع التي هي اعظم النعم واعلاها ولمعرفة مصالح الدين
والدنيا وهو اي العقل نور في بدن الآدمي وقيل محله منه الراس وقيل القلب تضيء به اي بذلك النور طريق يبتدا به من حيث
ينتهي اليه درك الحواس انما سماه نورا لان معنى النور هو الظهور للادراك فان النور هو الظاهر المظهر والعقل بهذه المثابة البصيرة
التي هي عبارة عن عين الباطن كالشمس والسراج لعين الظاهر بل هو اعلى بتسمية النور من الانوار الحسية لانه لا يظهر بها الا ظواهر
الاشياء فيدرك العين بها تلك الظواهر لا غير فاما العقل فيستنير به بواطن الاشياء ومعانيها ويدرك به حقائقها واسرارها وكان اولى
باسم النور وقوله يبتدا مسند الى الظرف وهو الجار مع المجرور والجملة صفة للطريق والضمير في به راجع الى الطريق وفي اليه الى حيث
وفي فيدركه الى المطلوب وفي تامله الى القلب يعني ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه درك الحواس
ومن هذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات وذلك لان الانسان اذا ابصر شيئا يتضح لقلبه طريق الاستدلال بنور العقل
فاذا نظر الى بناء رفيع وانتهى اليه بصره يدرك بنور عقله ان له بانيا لا محالة ذا حيوة وقدرة وعلم الى سائر اوصافه
التي لا بد للبناء منه واذا نظر الى السماء وراى احكامها ورفعها واستنارة كواكبها وعظم هيئتها وسائر ما فيها من العجائب
استدل بنور عقله انه لا بد لها من صانع قديم قدير حكيم قادر عظيم حي عليم فهو معنى قوله فيبتدي اي يظهر المطلوب للقلب فيدرك القلب
المطلوب اذا تامل ان وفقه الله تعالى لذلك وهذا انما يتحقق في محسوسات فاما فيما لا حس اصلا فانما يبتدي طريق العلم به من حيث
يوجد كالعلم مثلا فانه ليس بمحسوس لما احتج فيه الى معرفة انه معنى راجع الى ذات العالم او امر راجع الى غير ذاته يعرف ذلك بالعقل
من غير انقطاع اثر الحواس وقيل هو قوة ضرورية بوجودها يصح درك الاشياء ويتوجه تكليف الشرع وهو مما يعرف لكل انسان
من نفسه وفي اللامشي هو جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة وقيل هو جوهر ظهر بجوار القدس وروح
بروائح الانس ثم اودع في قوالب البشرية واصداف الانسانية كلما اضاء استنار به مناهج اليقين واذا اظلم خفي مدارج الدين
وهو اي العقل كالشمس في الملكوت الظاهرة اذا بزغت اي طلعت كانت الاعين مدركة للاشياء الشبهة بها اي بنورها

من غير ان توجب الشمس رؤية تلك الاشياء او تكون هي مدركة اياها او تكون العين مستغنية في الادراك عنها فكذا القلب يدرك ما هو غائب
عن الحواس بنور العقل من غير ان يكون العقل موجبا لذلك او يكون مدركا بنفسه بل القلب يدرك بعد اشراق نور العقل بتوفيق الله تعالى
والملكوت الملك والتاء زائدة للمبالغة كالرغبوت والرهبوت والجبروت وشعاع الشمس ما يرى من ضوئها عند طلوعها كالقضبان والشهاب
بالكسر شعلة نار ساطعة **قوله** واما بالعقل كفاية فمحال يعني ان العقل وان كان آلة المعرفة لا يقع الكفاية به في وجوب الاستدلال وحصول
المعرفة سواء انضم اليه دليل السمع ام لا اما اذا لم ينضم فلما بينا انه آلة فلا تصلح الايجاب بشيء بنفسه واما اذا انضم اليه دليل السمع فلان الايجاب
حينئذ يضاف الى دليل السمع لا الى العقل واذا وجد العقل لا تحصل المعرفة قبل انضمام دليل السمع وبعده الا بتوفيق الله تعالى فكم
من عاقل قبل ورود الشرع وبعده تغلغل عقله في مضائق الحقائق مستخرج بفكره وقريحته خفيات الدقائق لما حرم العناية و[illegible]
لم يهتد الى سواء الطريق ولم يعرف سبيل الرشد بعقله فهلك في غباوته وجهله وبعد ما حصلت المعرفة بتوفيق الله واكرامه لا تبقى الا بفضله
وانعامه وتقريره على الدين القويم وتثبيته اياه على الصراط المستقيم فلم يكن مسلم عرف سبيل الرشاد وسلك طريق السداد ثم لما ادركه
الخذلان ضل عن الطريق بالارتداد ورد امره من الصلاح الى الفساد وقابل الحق بالعناد وبعد الانقياد فصار من اخوان الشياطين
بعد ما كان من ابناء الدين واهل الصدق واليقين نعوذ بالله من البدع والطغيان ودرك الشقاء والخذلان بعد نيل سعادة الهدى
والايمان انه الكريم المنان فثبت انه لا كفاية بالعقل بحال ولا معونة الا من عند الكريم المتعال **قوله** ولهذا اي ولانه لا كفاية بمجرد
العقل لوجوب الاستدلال قلنا في الصبي العاقل انه غير مكلف بالايمان وان صح منه الاداء على خلاف ما قاله الفريق الاول
لان الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط عن الصبي بالنص حتى اذا عقلت المراهقة وهي التي قربت الى البلوغ ولم تصف الايمان
يعني بعد ما استوصفت ولم تقدر على الوصف ولو بلغت كذلك اي غير واصفة ولا قادرة على الوصف لبانت من زوجها لانها قد صارت
مكلفة بالايمان بالبلوغ فتبين بما ذكرنا ان الصبي غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا به لبانت في مسئلة الاولى لعدم الوصف كما بعد
البلوغ **قوله** وكذلك اي مثل ما قلنا في الصبي قلنا في البالغ الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بالايمان بمجرد العقل لما بينا ان العقل
غير موجب بنفسه حتى اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد على شيء كان معذورا اذا لم يكن امهل لدرك العواقب بان بلغ على شاهق
جبل ومات عن ساعته فاما اذا اعانه الله بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا لان الامهال وادراك مدة التامل بمنزلة
دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن النوم الغفلة فلا يعذر بعد الا يرى انه لا يرى بناء الا وقد عرف له بانيا ولا صورة الا وقد
عرف له مصورا فكيف يعذر برؤية صورا حسنة وبعد ادراك مدة التامل في جبلة بانيها ومصورها بل يلزمه من النظر والاستدلال
ما يتم به المعرفة وذكر في بعض الشروح ان معنى التجربة اذا رأى غير مرة ان البناء لا يقوم بنفسه بل يقوم بغيره وادرك زمانا
يدرك فيه عواقب الامور ثم هو لم يتامل في خلق نفسه من تغير احواله واحوال سائر المخلوقات مع ظهور الآيات ووضوح الدلالات
لظهورا لا يشك فيه عاقلا ولا يرتاب فيه احد على ما قال الله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق كان
مقصرا في الايمان تاركا اياه مع وضوح دلائله فلم يكن معذورا **قوله** على نحو ما قال ابو حنيفة رحمه الله يعني اقامة الامهال و
ادراك زمان التامل مقام بلوغ الدعوة ههنا على مثل ما قال ابو حنيفة رحمه الله في السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع ماله اليه
وان لم يؤنس منه رشد مع ان دفع المال اليه متعلق بايناس الرشد بالنص والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده ولانه لما استوفى هذه المدة

لا بد من ان يستفيد رشدا بالتجربة والامتحان في الغالب لانها مدة يتوهم صيرورته جدا فيها والبلوغ يتحقق في الغلام بعد ثنتي عشرة سنة فيمكن
ان يولد له ابن لستة اشهر ثم ان ولده يبلغ لثنتي عشرة سنة ويولد له ابن لستة اشهر فيصير الاول جدا بعد تمام خمس وعشرين سنة ومن صار
فرعه اصلا فقد تناهى في الاصالة فلا بد من ان يستفيد رشدا بنسبة حاله فيقام هذه المدة مقام الرشد والشرط رشد نكرة وقد وجد اما
تحقيقا او تقديرا باستيفاء مدة التجربة فيجب دفع المال اليه وكذلك ههنا بعد مضي مدة التامل لا بد من ان يستفيد العاقل بصيرة ومعرفة
بصيانة العقل في الآيات الظاهرة والحجج الباهرة فاذا لم يحصل له المعرفة بعد هذه المدة كان ذلك لاستحقاق بالجهل كما يكون بعد دعوة الرسل
فلا يكون معذورا **قوله** وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع اي ليس على حد الامهال وتقدير زمان الامتحان والتجربة في
هذا النوع وهو العاقل الذي لم تبلغه الدعوة او في هذا الباب الذي نحن بصدده وهو باب التجربة والامتحان دليل قاطع يعتمد عليه
ويحكم انه كذا وكانه رد لما قيل انه مقدر بثلثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه اذا استمهل يمهل ثلثة ايام فقال انه ليس بمقدر بل هو يختلف
باختلاف الاشخاص فان العقل متفاوت في اصل الخلقة فرب عاقل يهتدي في زمان قليل الى ما لا يهتدي اليه غيره في زمان كثير
فيفوض تقديره الى الله عز وجل اذ هو العالم بمقدار ذلك الزمان في حق كل شخص على الحقيقة فيعفو عنه قبل ادراكه ويعاقبه بعد استيفائه
ويؤيده ما ذكر في التقويم في هذا الموضع ثم قدر مدة العذر الى الله تعالى ما لا يعرف بالعقل فعلى هذا الوجه يكون **قوله** ليس كذا من
تتمة الكلام الاول متصلا بقوله لم يكن معذورا ويكون قوله فمن جعل العقل كذا ابتداء كلام بعد ذكر هذه الاقوال ويجوز ان يكون
معناه وليس على الحد الذي يتوقف به على المقصود من كون العقل موجبا بنفسه او غير موجب اصلا او كونه حجة عند استيفاء مدة التامل
دليل قاطع من نص محكم او دليل عقلي ضروري ونحو ذلك فعلى هذا الوجه يكون هذا ابتداء كلام و**قوله** فمن جعل العقل من تتمة
فمن جعل العقل حجة موجبة بنفسه بحيث يمتنع الشرع اي ورود الشريعة بخلافه او يمتنع شرع الكلام بخلافه او يمتنع وجود المشروع
بخلافه فليس معه دليل يعتمد عليه اي ليس له دليل قطعي من شرعي او عقلي يعتمد عليه اذ لم يرد في الشرع دليل قطعي على ان العقل موجب
بنفسه ولم يوجد عليه دليل عقلي بل اعتمد امورا ظاهرة نسلمها له ولا يلزم من تسليمها كون العقل موجبا بنفسه فانه قال عرف حسن بعض
الاشياء كالايمان وشكر المنعم بالعقل وقبح بعضها مثل الكفر والعبث به وعلم ان الشرع لم يرد بتحسين ما قبحه العقل فلا يقبح ما حسنه
حتى لم يجز ورود نسخ الايمان ولا ورود شرعية الكفر فعلم ان العقل موجب بذاته بدون الشرع وان الشرع تابع له فيما عرف حسنه
وقبحه به ونحن نسلم معرفة الحسن والقبح بالعقل وامتناع نسخ ما حسنه وشرع ما قبحه ولكن ذلك لا يدل على ان العقل موجب بنفسه لانه
عاجز بنفسه بل الموجب هو الله تعالى في الحقيقة ولكن بالعقل يعرف ذلك لانه تعالى جعله دليلا وطريقا الى العلم والدليل بنفسه لا يكون
موجبا ومن الغى العقل من كل وجه وهم الاشعرية فلا دليل له اي ليس له دليل قاطع ايضا وهو مذهب الشافعي رحمه الله بدليل انه
قال في قوم لم يبلغهم الدعوة لو قتلهم المسلمون قبل الدعوة ضمنوا دماءهم فجعل كفرهم عفوا حيث جعلهم كالمسلمين في الضمان واصحابنا
قالوا لا يضمنون لان قتلهم وان كان حراما قبل الدعوة ليس بسبب الضمان لانا لا نجعل كفرهم عفوا بحال ولم نجعل غفلتهم عن الايمان
والكفر عذرا بعد استيفاء مدة التامل فكان قتلهم قبل الدعوة مثل قتل نساء اهل الحرب بعد الدعوة فلا يوجب الضمان و**قوله** ولكن
متصل بقوله فلا دليل له ايضا وبقوله وليس معه دليل يعني انما قلنا انه لا دليل للفريقين لان القائل يكون ملغي لا يجد في نصوص
الشرع ان العقل غير معتبر للاهلية فلو الغاه انما يلغيه بطريق الاجتهاد والمعقول لانه لما لم يجد نصا لا بد له من الرجوع الى المعقول

بان يقول قد وجدنا من العقلاء من الحق لعدم العقل في سقوط التكليف عنه باعتبار سقوط الخطاب عنه شرعا كالصبي العاقل فعرفنا
ان العقل ساقط الاعتبار عند عدم الشرع وحينئذ كان متناقضا في مذهبه لانه اثبت بالعقل ان العقل ليس بحجة فصار كانه يقول
العقل حجة وليس بحجة ثم رد قول الفريق الاول فقال وان العقل بكسر الهمزة ويجوز فتحها ايضا عطف على قوله انه لا يجد وهو الاظهر اي لا يستقيم
ايضا جعله حجة موجبة بنفسه لان العقل لا ينفك عن الهوى لانه لا عقل في اول الفطرة والنفس غالبة بهواها واذا احدث العقل
حدث مغلوبا به الا في حق من خصه الله برحمة واذا كان مغلوبا لم يكن له عبرة لان المغلوب في مقابلة الغالب في حكم العدم فلا يصلح حجة بنفسه
الا يرى انه لا يجوز في الحكمة الزام العمل حسنا والعامل مغلوب المانع فكذا لا يحسن الزام العمل بالحجة والحجة مرفوعة مغلوبة لغيرها واذا كان
كذلك لا بد من تاييده بدعوة الرسول او بما يقوم مقامها من ادراك ضمان التامل والتجربة لتتم الحجة فان قيل قد تمسك كل فريق بنصوص
كما ذكرنا فكيف ذكر الشيخ انه لا دليل لهم قلنا تلك نصوص ماولة لبعضها معارض ببعض فلم تتم الحجة لاحد الفريقين بها لتاويل الفريق الاخر
اياها بما لا يوافق مذهبهم فصارت كانها ساقطة في حق التمسك بها في هذه المسئلة لتعارضها على انك اذا تاملت فيها عرفت انها لا تدل
على ان العقل موجب بنفسه من غير ايجاب الشارع كما ذهب اليه الفريق الاول ولا على انه ملغى ايضا كما ذهب اليه الفريق الثاني
فكانت عن محل النزاع بمعزل ولذلك قال الشيخ رحمه الله لا دليل لهم واذا ثبت ان العقل من صفات الاهلية اي من صفات تثبت بها
الاهلية قلنا الكلام في هذا اي في الاهلية على تاويل المذكور ينقسم على كذا

فصل في بيان الاهلية اهلية الانسان للشيء صلاحيته لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وقبوله اياه وهي في لسان الشرع عبارة
عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه كذا قيل وهي الامانة التي اخبر الله تعالى بحمل الانسان اياها بقوله وحملها الانسان
اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة اي لا تثبت هذه الاهلية الا بعد وجود ذمة صالحة لان الذمة هي محل الوجوب ولهذا
يضاف اليها ولا يضاف الى غيرها بحال ولهذا اختص الانسان بالوجوب دون سائر الحيوانات التي ليست لها ذمة وقوله
فان الادمي يولد دليل على قيام الذمة للانسان وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة وملك
النكاح بتشر الولي ونبتز ويجب اياه ويجب عليه الثمن والمهر لعقد الولي وهو رد لما ذكر بعض من لم يشم رائحة الفقه في مصنفه في اصول
الفقه ان تقدير المال في الذمة لا معنى له وان تقدير الذمة من الترهات التي لا حاجة في الشرع والعقل اليها بل الشرع مكنه
بان يطالبه بذلك القدر من المال فهذا هو المعقول عرفا وشرعا فقال هي ثابتة بالاجماع فمن انكرها فهو مخالف الاجماع والذمة
العهد في اللغة لان نقضه يوجب الذم قال الله تعالى لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة اي عهدا وقال عليه السلام وان ارادوكم
ان تعطوهم ذمة الله فلا تعطوهم اي عهده والمراد بها في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد سابق كذا ذكر فخر الاسلام رحمه الله قوله بناء على عهد
الماضي يعني انما يثبت له الذمة التي هي عبارة في الشرع عن وصف يصير الشخص به اهلا للايجاب عليه والاستيجاب له بناء على العهد
الماضي الذي جرى بين العبد والرب يوم الميثاق كما اخبر الله تعالى عنه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم
الآية وروي سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهم عن النبي عليه السلام انه قال في تفسير هذه الآية اخذ الله الميثاق من ظهر آدم
فاخرج من صلبه كل ذرية ذراها فنثرها بين يديه ثم كلمهم قبلا اي عيانا بحيث يعاينهم ادم وقال الست بربكم قالوا بلى شهدنا
الى قوله المبطلون وروي حديث اخذ الميثاق جماعة من الصحابة بالفاظ مختلفة منهم ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنه

وابن مسعود وابي ابن كعب والحسن والسدي ومقاتل ومجاهد وابو العالية وعطاء بن ابي ثابت وغيرهم رضوان الله عليهم اجمعين والى هذا القول ذهب
عامة المفسرين واهل الحديث والفقه فهذا هو المراد قوله بناء على عهد الماضي يعني العهد الذي اخذ عليهم يوم الميثاق فان قيل ظاهر الاية لا
يوافق هذا التفسير فان الاية تدل على اخذ الذرية من ظهور بني ادم فان قوله من ظهورهم بدل من بني ادم بدل البعض من الكل بتكرير الجار
والحديث يدل على اخراج الذرية من صلب ادم فما وجه التوفيق قلنا وجه التوفيق ما قال الكلبي ان الله تعالى اخرج ذرية ادم بعضهم
من ظهور بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيمة فكان ذلك اخذا من ظهره وكان ذلك في ادنى مدة كما يكون في موت الكل بالنفخ
في الصور وحيوة الكل بالنفخ الثانية فان قيل فما وجه الزام الحجة بهذه الاية ونحن لا نذكر هذا الميثاق وان تفكرنا وجهدنا في ذلك
قلنا انسانا الله تعالى ذلك ابتلاء لان الدنيا دار غيب علينا الايمان بالغيب ولو نذكر ذلك لزال الابتلاء وليس ما ننسى تنزول
به الحجة وتثبت به العذر قال الله تعالى في اعمالنا احصاه الله ونسوه واخبر انه سينبئنا بها ولان الله تعالى جدد هذا العهد وذكرنا
هذا العهد المنسي بانزال الكتاب وارسال الرسل فلم تعذر كذا في التيسير والمطلع وذكر في الكشاف ان معنى اخذ ذرياتهم من ظهورهم
اخراجهم نسلا واشهادهم على انفسهم وقوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا من باب التمثيل والتخييل ومعنى ذلك انه نصب لهم الادلة على
ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها في انفسهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى فكانه اشهدهم على انفسهم و
قررهم وقال الست بربكم وكانهم قالوا بلى انت ربنا شهدنا على انفسنا واقررنا بوحدانيتك وباب التخييل واسع في كلام الله تعالى ورسوله
عليه السلام وفي كلام العرب والى هذا القول مال الشيخ ابو منصور وجماعة من المحققين فعلى هذا يكون اخذ الميثاق الذي نحن بصدده
ثابتا بالسنة دون الاية قوله وقبل الانفصال هو جزء من وجه يعني في الجنين قبل انفصاله عن الام جزء من وجه حسا وحكما
اما حسا فلان قراره وانتقاله بقرار الام وانتقالها كيدها ورجلها وسائر اعضائها ولهذا تقرض بالمقراض عنها عند الولادة
واما حكما فلانه يعتق بعتقها ويرق باسترقاقها ويدخل في البيع ببيعها ولكنه لما كان منفردا بالحيوة معدا للانفصال وصيرورته
نفسا برأسه لم يكن جزء الام مطلقا فلم يكن له ذمة مطلقة اي كاملة حتى صلح الجنين لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية
والنسب لم يجب عليه اي لا يصلح لان يجب عليه الحق حتى لو اشترى له الولي شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب
واذا انفصل عن الام بالولادة فظهر له ذمة مطلقة لصيرورته نفسا من كل وجه وهو عطف على الشرط والجواب كان اي صار اهلا للسبب
ذمته للوجوب له وعليه وكان ينبغي ان يجب عليه الحقوق بجملتها كما تجب على البالغ لتحقق السبب وكمال الذمة غير ان الوجوب اي
لكن نفس الوجوب غير مقصود بذاته بل المقصود منه حكمه وهو الاداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك في حق الصبي
لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب اي لا يثبت في حقه اصلا لعدم حكمه وهو المطالبة بالاداء وغرضه وهو الابتلاء لفوات تصور الاداء
عن اختيار كما ينعدم لعدم محله مثل بيع الحر واعتاق البهيمة ولما جاز ان يبطل الوجوب لعدم الحكم صار هذا القسم منقسما بانقسام
الاحكام فكل قسم يتصور شرعيته في حق الصبي يجوز ان يثبت وجوبه في حقه وما لا فلا ثم الاحكام منقسمة الى حق الله تعالى و
حق العبد والذي اجتمع فيه الحقان الى اخر الاقسام المذكورة في فصل ما يثبت بالحجج وبعضها مشروع في حق الصبي كحق العبد
من اموال فيكون اهلا لوجوبه وبعضها ليس بمشروع اصلا في حقه كالعقوبات فلا يكون اهلا لوجوبه فينقسم الوجوب بحسب
انقسامها وتفصيل الاحكام في حقه وترتيب الوجوب عليها مذكور في المطول ثم لبعض مشائخنا مثل القاضي الامام ابي زيد

وغيره فقالوا الوجوب حقوق الله جميعا على الصبي من حين يولد كوجوبها على البالغ ثم لسقوطها عنه بعد الوجوب لعذر الصبا لدفع الحرج
وذلك لان الوجوب مبني على صحة الاسباب وقيام الذمة لا على القدرة وقد تحققا في حق الصبي لتحققهما في حق البالغ لان الصبي
والبالغ في حق الذمة والسبب سواء وانما يفترقان في وجوب الاداء فيثبت الوجوب باعتبار السبب والمحل ومنها الا ان الحقوق
الشرعية التي تلزم الادمي بعد البلوغ تجب جبرا بلا اختيار منه شاء او ابى فاذا لم يتعلق الوجوب عليه باختياره لم يفتقر الى قدرة
الفعل ولا قدرة التمييز وانما يعتبر القدرة والتمييز في وجوب الاداء وذلك حكم وراء اصل الوجوب الا ترى ان النائم والمغمى عليه والمجنون
يلزمهم الصلوة على اصلنا لوجود السبب والذمة مع عدم التمييز والقدرة على الاداء في الحال فكذا الصبي الا انها تسقط لعذر الصبا
بعد الوجوب دفعا للحرج وذهب المحققون منهم الى انتفاء الوجوب عنه اصلا لان القول بالوجوب نظرا الى السبب والذمة من
غير اعتبار ما هو حكم الوجوب وهو الاداء مجاوزة الحد في الغلو واخلاء لايجاب الشرع عن الفائدة في الدنيا والاخرة لان فائدة
الوجوب في الدنيا تحقيق معنى الابتلاء وفي الاخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم وهو الاداء وفيه يظهر المطيع من العاصي فيتحقق الابتلاء
المذكور في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا وكذا المجازاة في الاخرة تبتني عليه كما قال الله تعالى جزاء بما كانوا يعملون فثبت
ان الوجوب بدون حكمه غير مفيد فلا يجوز القول بثبوته شرعا وهذا القول اسلم الطريقين عن الفساد صورة لان الصبي غير مخاطب
بالحقوق الشرعية بالاجماع فالقول بوجوبها عليه ثم سقوطها عنه لا يخلو عن فساد صورة وكان القول بعدم الوجوب اصلا
اسلم عن الفساد ومعنى لما بينا ان الوجوب من غير اداء وقضاء خال عن الفائدة فكان فاسدا معنى والقول بعدم الوجوب
سالم عن هذا الفساد المعنوي وتقليدا للسلف فانهم لم يقولوا بالوجوب على الصبي اصلا واستدلالا فان الوجوب لو كان ثابتا عليه
ثم سقط لدفع الحرج لكان ينبغي انه اذا ادى كان مؤديا للواجب كالمسافر اذا صام في رمضان في السفر وحيث لم يقع المؤدى
عن الواجب بالاتفاق دل على انتفاء الوجوب اصلا وكذا قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم يدل بظاهره على انتفاء
الوجوب اصلا فكان القول به اولى واليه اشار الامام فخر الاسلام **قوله** ولهذا اي ولان الوجوب لا يثبت عند انتفاء حكمه لم يجب
على الكافر شيء من الشرائع التي هي الطاعات بلا خلاف ان الكافر اهل الاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى مثل المعاملات والعقوبات من
الحدود والقصاص لانه اهل لادائها اذ المطلوب من المعاملات مصالح الدنيا وهم اليق بامور الدنيا من المسلمين لانهم اثروا الدنيا على
الاخرة وكذا المقصود من العقوبات المشروعة في الدنيا الانزجار على الاقدام على اسبابها وهذا المعنى مطلوب من الكافر كما هو
مطلوب من المومن بل الكافر اليق بها عقوبة زجرا من المومن ولا خلاف ان الكفار يواخذون بترك الاعتقاد بالشرائع التي هي الطاعات
لان ذلك كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد فيعاقبون عليه في الاخرة فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فمذهب العراقيين من اصحابنا
الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي وعامة اهل الحديث وقال عامة مشائخ ديارنا انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط
من العبادات وان اداها لا يجب عليهم واليه مال القاضي الامام ابو زيد والشيخان والامام المصنف وهو المختار وفائدة الخلاف
لا تظهر في احكام الدنيا فانهم ان ادوها في حال الكفر لا تكون معتبرة بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم قضاء العبادات الفائتة
بالاجماع وانما تظهر في حق احكام الاخرة فان الكفار يعاقبون في ترك العبادات عند الفريق الاول زيادة على عقوبة الكفر
كما يعاقبون بترك الاعتقاد وعند الفريق الثاني لا يعاقبون بترك العبادات كذا في الميزان تمسك الفريق الاول بان سبب

الوجوب متقرر وصلاحية الذمة للوجوب موجودة وشرط وجوب الاداء وهو التمكن منه غير معدوم في حقهم لتمكنهم من الاداء بشرط تقديم الايمان كالجنب
والمحدث يخاطبان باداء الصلوة لتمكنهما من ادائها بتقديم الطهارة عليه فلو سقط الخطاب بالاداء لعذر لكان ذلك تخفيفا بسبب الكفر
وهو لا يصلح سببا للتخفيف لانه جناية الا ترى ان زوال التمكن بسبب السكر وبسبب الجهل اذا كان عن تقصير منه لا يسقط الخطاب بالاداء فبسبب الكفر
الذي هو راس الجنايات اولى وليس حكم الوجوب وفائدته الا الاداء غير فان الايمان واجب على كافر قد علم الله انه يموت على الكفر وكذا الصلوة
واجبة على مسلم علم الله تعالى منه انه لا يصلي هذه الصلوة وهو لا يتصور منهما الاداء لان خلاف معلوم الله تعالى محال ولكنهما واجبا لفائدة توجه العذاب عليهما
ووجه القول المختار ما اشير اليه في الكتاب وهو ان حكم الوجوب الاداء وفائدة الاداء نيل الثواب في الآخرة حكما من الله تعالى والكافر مع صفة
الكفر ليس باهل للثواب عقوبة له على كفره حكما من الله تعالى كالعبد لا يكون اهل الملك المال والمرأة لا يكون اهلا لملك المتعة لها على الرجل بسبب
النكاح ولا بسبب ملك الرقبة حكما من الله واذا انتفت اهلية ما هو المطلوب بالاداء انتفت اهلية الاداء وبدون الاهلية لا يثبت وهذا بخلاف
وجوب الايمان فانه اهل لادائه بحيث يصير به اهلا للحكم وهو ما وعد الله المؤمنين فكان اهلا لوجوبه وليس سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار للتخفيف
عليهم كما ظنوا بل للتحقيق معنى العقوبة والنقمة في حقهم باخراجهم من اهلية ثواب العبادة وذلك لان الامر بالاداء العبادة والمنفعة في اداء العبادة
للمؤدي المامور لا للامر فالكافر لم يستحق هذا النظر والمنفعة عقوبة له على كفره فكيف يكون فيه معنى التخفيف وكذا الايجاب لا امر نظر من الشارع
للمامور فعسى ان تقصير فيما لا يكون واجبا عليه ولا يقصر في اداء ما هو واجب عليه والكافر غير مستحق لهذا النظر فكان عدم تناول الخطاب
الكفار تغليظا عليهم والحاقا لهم بالبهائم لا تخفيفا وقولهم فائدة الوجوب الاثم والعقوبة غير صحيح لان الخطاب للاداء لا للاثم ثم تخريج لتصحيح
ليكون الاثم بالترك كذا في التقويم وغيره قوله ولم يجب على الصبي الايمان قبل ان يعقل لعدم اهلية الاداء يعني لا يثبت نفس الوجوب
في حقه اصلا لعدم الفائدة وهو الاداء عن اختيار اذ هو لا يتصور بدون الاهلية وهو عديم الاهلية لعدم العقل واذا عقل الصبي واحتمل الاداء
اي اداء الايمان قلنا بوجوب اصل الايمان اي بثبوت نفس وجوبه عليه دون ادائه اي دون وجوب ادائه لان الوجوب متعلق بالاسباب
وصلاحية الذمة والامر لعبد ذلك الالتزام اداء الواجب على ما عرف ووجوب الايمان متعلق بحدث العالم وانه متقرر في حق الصبي وذمته قابلة
للوجوب لان الصبا لم يكن منافيا للوجوب بنفسه فيثبت الوجوب في حقه فائدة الاداء لكن الاداء لا يجب عليه وان عقل لانه مما يحتمل السقوط
بعد البلوغ لعذر النوم والاغماء فكذا اذا ضعف هو لاه يلزمه ثانيا فسقط لعذر الصبا والصبا واذا كان الوجوب حاصلا والاداء لشرطه
وهو الشهادة عن معرفة صح ذلك لم يلزمه الاداء بعد كما صح منه اداء الصلوة وهو معنى قوله صح الاداء من غير تكليف الى شيء غير ان يكون
مخاطبا بالاداء واذا صح كان فرضا لانه في نفسه غير متنوع بين نفل وفرض فلهذا لا يلزمه تجديد الاقرار بعد البلوغ بخلاف الصلوة فمخاطبا
بالاداء واذا صح كان فرضا لانه في نفسه غير متنوع بين نفل وهو معنى قوله صح الاداء من غير تكليف من غير ان يكون فانهما مترددة بين
نفل وفرض فيقع نفلا ولان نفس وجوب الايمان ثابت في حقه بدليل ان امرأته لو اسلمت وابى هو الاسلام بعدما عرض عليه القاضي
يفرق بينهما ولو لم يثبت حكم الوجوب في حقه لم يفرق بينهما اذا امتنع منه فعلم ان نفس الوجوب ثابت في حقه ووجوب الايمان بعد
ما ثبت لا يحتمل السقوط لعذر فلا يسقط بالصبا فيقع اداؤه فرضا لا محالة والصلوة تحتمل السقوط باعذار كثيرة فيسقط
بالصبا الضياء ولما سقط اصل الوجوب استقام اثباتها نفلا وخرج السبب عن السببية هذا هو مختار القاضي
الامام ابي زيد وشمس الائمة الحلواني وفخر الاسلام رحمهم الله وجماعة سواهم وقال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله

الاصح عندي ان الوجوب غير ثابت في حق الصبي وان عقل ما لم يتبدل حاله بالبلوغ فان الاداء منه يصح باعتبار عقله وصحة الاداء تبتني
كون الحكم مشروعا ولا تستدعي كونه واجب الاداء فعرفنا ان حكم الوجوب وهو وجوب الاداء معدوم في حقه وقد بينا ان الوجوب
لا يثبت باعتبار السبب والمحل بدون حكم الوجوب لانه اذا ادى يكون المؤدي فرضا لان ما هو حكم الوجوب لوجود الاداء صار
موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لانعدام الحكم فاذا صار موجودا بمقتضى الاداء كان المؤدي فرضا بمنزلة
العبد فان وجوب الجمعة في حقه غير ثابت حتى انه ان اذن له المولى او حضر الجامع مع المولى كان له ان لا يؤدي ولكن اذا ادى
كان المؤدي فرضا لان ما هو حكم الوجوب صار موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لعدم حكمه وكذا المسافر اذا
ادى الجمعة كان مؤديا للفرض مع ان وجوب الجمعة لم يكن ثابتا قبل الاداء بالطريق الذي ذكرنا قوله واما اهلية الاداء
فنوعان عرف ذلك بالاستقراء كامل وقاصر اي نوع كامل ونوع قاصر اما القاصر فيثبت بكذا الاختلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة
فهم الخطاب وهي العقل وقدرة العمل به وهي البدن والانسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد وصلاحية لان
يوجد فيه كل واحدة منهما شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجات الكمال فقبل بلوغ درجة الكمال
كانت كل واحدة منهما قاصرة كما يكون للصبي المميز قبل البلوغ وقد يكون احدهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه فانه قاصر
العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن ولهذا الحق بالصبي في حق الاحكام فالاهلية الكاملة عبارة عن بلوغ القدرتين
الى درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال في لسان الشرع والقاصرة عبارة عن القدرتين قبل بلوغهما او بلوغ احدهما درجة
الكمال ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لانه لا يجوز
الزام الاداء على العبد في اول احواله اذ لا قدرة له اصلا والزام ما لا قدرة له عليه منتف شرعا وعقلا وبعد وجود اصل
العقل واصل قدرة البدن قبل الكمال في الزام الاداء حرج لانه يحرج في الفهم بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى
قدرة البدن والحرج منفي ايضا بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا وعقلا الا ول امره حكمة ولا اول
العقل والقدرة رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر
على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه
العقول في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا على العباد وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان
بعد هذا الحد ساقطي الاعتبار لان السبب الظاهر متى اقيم مقام المعنى الباطن دار الحكم معه وجودا وعدما وايد هذا كلمة
قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب على ما قيل
والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فدل ان ذلك لا يثبت الا بالاهلية الكاملة وهي اعتدال الحال بالبلوغ عن
عقل ثم الاحكام المبنية على الاهلية القاصرة منقسمة الى نوعين حقوق الله تعالى وغيرها وحقوق الله متعلقة بها وهو منقسم
الى ما هو حسن لا يحتمل ان يكون غير مشروع بوجه كالايمان بالله عز وجل والى ما هو قبيح لا يحتمل ان يكون مشروعا بوجه
كالردة والى ما يحتمل ان يكون حسنا مشروعا في بعض الاوقات دون البعض مثل الصلوة والصوم والحج وما ليس من
حقوق الله تعالى من التصرفات منقسم الى ما هو نفع محض كقبول الهبة والصدقة والاحتطاب حسا والاصطياد والى ما هو ضرر

محض کالطلاق والعتاق والی ماهو متردد بین الامرین کالبیع والاجارة وفی الکتاب اشارة الی احکام ستة کما ستقف علیه
قوله وعلی هذا ای علی ان صحة الاداء تبتنی علی الاهلیة القاصرة قلنا انه الضمیر للشان صح من الصبی العاقل الاسلام یعنی فی حق احکام
الدنیا والاخرة جمیعا وما یتمحض منفعة ای صح منه ما یخلص منفعة کقبول الهبة والصدقة لخلوه عن العهدة فهذا بیان حکم القسم الاول
من کل نوع وقال الشافعی لا یصح ایمانه فی حق احکام الدنیا حتی یرث اباه الکافر بعد الاسلام ولا تبین منه امرأته المشرکة لانه
مولی فی الاسلام حیث یصیر مسلما باسلام ابیه وامه فلا یصح ولیا فیه بنفسه کالصبی الذی لا یعقل والمجنون وذلک لان الشخص انما یصیر
مولیا علیه من جهة غیره حال عجزه عن التصرف لنفسه بنفسه ومتی کان قادرا لا یجعل مولیا علیه فدل ثبوت الولایة علیه علی انه عاجز
فاما فی احکام الاخرة فهو نفع محض فوجب القول بصحته لتحقق الاعتقاد عن معرفة ولیس من ضرورة ثبوت الاسلام فی احکام الاخرة
ثبوته فی احکام الدنیا لان احدهما ینفصل عن الاخر فان من اعتقل لسانه فی مرض موته فاسلم فی تلک الحالة قبل ان یعاین
الاحوال صح اسلامه فی احکام الاخرة مؤمن فی احکام الدنیا ولهذا کان یجری احکام المسلمین علی المنافقین فی زمن الرسول
صلی الله علیه وسلم ولنا ان الایمان تحقیقة قد وجدت من اهله بعد تحقق سببه فوجب القول بصحته کما تحققه من البالغ وذلک
لان سببه الایات الدالة علی حدوث العالم وانه متحقق فی حق الجمیع والایمان اقرار وتصدیق وقد وجد منه الاقرار وعرف منه
التصدیق لانه انما یعرف بالاقرار ممن هو عاقل ممیز وکلامنا فی صبی عاقل یناظر فی وحدانیة الله تعالی وصحة رسالة الرسول علیه السلام
ویلزم الخصم علی وجه لا یبقی فی معرفته شبهة فکان هو والبالغ سواء واهلیة الایمان ثابتة له حقیقة لان الکلام فی الصبی العاقل
وکذا حکما لانه اهتداء بالهدی واجابة للداعی وقد ثبت بالنص ان الصبی من اهل ان یکون هادیا داعیا لغیره الی الهدی
قال الله تعالی واتیناه الحکم صبیا والمراد النبوة والله اعلم فتبین به انه لا بد من اهل ان یکون مهتدیا مجیبا للداعی بالطریق
الاولی وبعد وجود السبب والرکن من الاهل لو امتنع انما یمتنع لحجر شرعی کما فی الطلاق والبیع ولا یستقیم القول به ههنا لان
الایمان نفع محض والحجر عنه کفر اذ الایمان حسن لعینه لا یحتمل ان یکون قبیحا بحال فلهذا لم یحتمل النسخ والتبدیل ولم یخل
عن وجوبه وشرعیته زمان فلا یمکن ان یحجر الصبی عنه ویجعل الاسلام غیر مشروع فی حقه بخلاف الطلاق والبیع فان
قیل نحن نسلم انه نفع محض فی حق احکام الاخرة ولکنه فیما یرجع الی احکام الدنیا عقد التزام احکام الشرع وهو دائر بین
النفع والضرر حیث یحرم به الارث عن مورثه الکافر وتبین منه امرأته المشرکة وان کان یرث من المسلمین ویحل له المسلمة
وکان نظیر البیع والشراء فلا یصح منه قلنا ما ترتب علیهم من حرمان الارث والفرقة الواقعة بینه وبین امرأته یضاف الی
کفر الباقی علی الکفر وابائه عن الاسلام لا الی الاسلام من اسلم لان الحرمان بسبب انقطاع الولایة بینهما وسبب القاطع کفر الکافر
منهما لا اسلام المسلم وکذا الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها فیضاف الفرقة الی کفر الاخر وابائه عن الاسلام
لا الی الاسلام علی انا لا نسلم ان ما ذکر من الاحکام الاصلیة المقصودة بالایمان لان الایمان یصح من غیر قریب
یرثه ولا امرأة یفسد نکاحها بل هو ثبت بناء علی صحة الاسلام وتحققه لا ان یکون مختصا به مثله لا یمنع صحة الایمان
لان تعرف نکاحها بل هو صحة الشیء لیستفاد من حکم الاصل وهو سعادة الاخرة فیما نحن فیه لا بما هو من ثمراته الا یری ان
الصبی لو ورث قریبه او وهب له قریبه فقبله یعتق علیه مع ان العتق ضرر محض ولا یمتنع شرعیة الارث والهبة فی حقه بهذا

السبب لان الحكم الاصلي للارث والهبة ثبوت الملك للوارث والموهوب له وهو نفع محض فيكون مشروعا في حقه وانما ثبت العتق بناء على ثبوت الملك
لا مقصودا بالارث والهبة ولهذا يتحقق الارث والهبة من غير تحقق العتق فلا يمتنع الارث بهذه الواسطة كذا الوكيل بشراء عبد مطلق
يملك شراء الاب للامر ويعتق عليه لانه في اصل الشراء مؤتمر بامره والعتق يثبت بناء عليه فكذا فيما نحن فيه والدليل عليه ان الاحكام التي هي
من ثمرات الاسلام يثبت اذا ثبت له احكام الايمان تبعا لغيره بان اسلم احد ابويه ولم يعد لزومها عهدة ضررا لما قلنا ان المنظور
اليه الحكم الاصلي دون ما هو من الثمرات فكذا اذا اسلم بنفسه لا يسلم انه مولى عليه في الاسلام لان تفسير الولاية ان ينفذ الرجل
على مباشرة التصرف على غيره والاب لا يملك ان يعقد عقد الاسلام على ولده بل يعقده لنفسه ثم يثبت حكمه في ولده والدليل عليه
انه لا يصير مسلما باسلام الجد حال عدم الاب ويصير مسلما باسلام الام مع وجود الاب ولا ولاية للام مع وجود الاب فعلم ان
تبعيته ليس بطريق الولاية ولكن يثبت فيه حكم الاسلام تبعا على ان الصبي عندنا يجوز ان يكون موليا عليه ووليا بنفسه اذا كان
التصرف نفعا محضا كقبول الهبة فان الاب يقبل عليه ويقبل هو بنفسه عندنا لان الولاية انما ثبتت للولي عليه نظرا اليه فلا يوجب حجرا
عما هو نظر له محض بل يثبت الامران جميعا لينتفع بالطريقين قوله وصح منه اداء العبادات البدنية من غير عهدة عليه بيان
حكم القسم الثالث من حقوق الله تعالى يعني صح منه اداء العبادات البدنية بطريق التطوع من غير لزوم مضي وضمان لان
ذلك نفع محض لانه يعتاد اداءها فلا يشق ذلك عليه بعد البلوغ ولهذا امر منه التنفل بجنس هذه العبادات بعد اداء ما هو مشروع
بسببه نفعه في حق [illegible] بلا لزوم مضي اذا شرع فيها ولا لزوم قضائها اذا افسدها لان هذه الحقوق قد شرعت في الجملة في
حق البالغ كذلك فانه اذا شرع في عبادة على ظن انها عليه ثم تبين انها ليست عليه يصح منه الاتمام مع فوات صفة اللزوم حتى لو افسدها
لا يجب عليه شيء فكذا الصبي في هذا المعنى بخلاف ما اذا كان ماليا منها كالزكوة حيث لا يصح منه اداؤه لان فيه اضرارا به في
الحال باعتبار نقصان ماله فيعتمد ذلك كمال الاهلية الكاملة وهو دون [illegible] ولان الوجوب لا يثبت في حقه فيكون الاداء منه تبرعا
محضا بالمال وهو ليس من اهله قوله ويملك برأي الولي بيان حكم القسم الثالث من التصرفات يعني يملك باجازة الولي ما
تردد بين النفع والضرر من التصرفات كالبيع فانه اذا كان ربحا كان نفعا واذا كان خاسرا كان ضررا بشراء وكالاجارة
والنكاح والشركة والاخذ بالشفعة والاقرار بالغصب والاستهلاك والرهن وغيرها لان الصبي اهل لحكم هذا النوع من التصرف
بمباشرة الولي حيث يثبت له حكم التصرف من ملك المبيع والثمن والاجرة في المال للولي وقد صار اهلا لمباشرته بوجود اصل العقل
حقيقة [illegible] منه هذه التصرفات لغيره وامتناع الصحة كان لمعنى الضرر فاذا انضم اليه رأي الولي يلتحق هذا القسم بما تمحض
نفعا فيصح من الصبي مباشرته وفي القول بصحة مباشرته برأي الولي اصابة مثل ما يصيبه برأي الولي من الربح مع تحصيل الهام لسان
لان في تصحيح عبارته نوع نفع لا يحصل له بمباشرة الولي وهو توسع طريق الاصابة ايضا لان منفعة التصرف يحصل له بمباشرته و
بمباشرة وليه فيكمل النفع له من ان يثبت له طريقا الاصابة ويكمل لتحصيل نوع المنفعة طرائق [illegible] الى جواز هذه التصرفات
وعند [illegible] برأي الولي الى [illegible] جهة برأيه قصور عقله [illegible] ذلك برأي الولي التحق الصبي بالبالغ وصار بمنزلته
في ذلك بكمال رأيه بالبلوغ [illegible] بمنزلة البالغ [illegible] عند ابي حنيفة رحمه الله حتى قال ينفذ بيعه [illegible] بغبن فاحش كما ينفذ
من غيره من البالغين او كما ينفذ منه بعد البلوغ وان كان لا ينفذ ذلك من الولي وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لا ينفذ

تصرفه لما كان باعتبار راي الولي فان انضمام رايه الى راي الصبي شرط جواز تصرفه ليتيسر رايه التام وهو اذنه للتصرف في جميع التصرفات
برايه التام حين وهو اذا باشر التصرف بنفسه كما لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن الولي ايضا وفقه
فيه ان الغبن الفاحش بمنزلة الهبة فان من لا يملك الهبة كالاب والوصي في مال الصغير لا يملك التصرف بالغبن الفاحش ولو حصل
من المريض يعتبر من الثلث كالهبة ثم الصبي لا يملك الهبة بالاذن فلا يملك التصرف بالغبن الفاحش لانه اتلاف كالهبة وابو حنيفة
رحمه الله يقول التصرف بالغبن الفاحش تجارة ومبادلة مال بمال ولهذا تجب به الشفعة للشفيع في الكل فيدخل تحت الاذن بخلاف الهبة
فانها ليست بتجارة وبخلاف الولي لانه لم يثبت له ولاية التجارة في مال الصغير مطلقة بل مقيدة بشرط الاحسن والاصلح ولا يبعد
ان لا يصح التصرف من الولي ويصح من الصبي كالاقرار بالدين او بالعين والعقل بالغبن الفاحش من صنيع التجارة فانهم يقصدون
بذلك استجلاب قلوب المجاهرين لتحصيل مقصودهم من الربح في التصرفات اخر بعد ذلك وكان هذا والغبن اليسير سواء وعن ابي حنيفة رح
في تصرف الصبي الماذون مع الولي بغبن فاحش روايتان في رواية اجازه لما قلنا انه صار كالبالغ بانضمام راي الولي الى رايه
فلم يكن فرق بين ان يكون معاملته مع اجنبي او مع وليه وهذا لانه عامل لنفسه في خالص ملكه لا يكون نائبا عن وليه وفي رواية اخرى
رده اي التصرف بغبن فاحش مع الولي لشبهة النيابة وذلك لان الصبي في الملك اصيل لانه مالك حقيقة واصل العقل والراي ثابت
له فيشبه تصرفه تصرف المالك من هذا الوجه ويشبه تصرف الوكلاء من حيث ان في رايه خللا وينجبر ذلك براي الولي فيثبت شبهة
النيابة في تصرفه نظرا الى الوصف فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي اذ يمكن فيه تهمة ان الولي
انما اذن له ليحصل مقصوده ولم يقيد بالاذن النظر للصبي فكما لا يبيع الولي ماله من نفسه بغبن فاحش لا يبيع الصبي منه بغبن فاحش
وسقطت هذه الشبهة في غير موضع التهمة وهو التصرف مع الاجنبي ومع الولي بمثل القيمة او بما يتغابن الناس في مثله نظرا الى الاصل
قوله وعلى هذا الاصل اي على ان ما فيه احتمال ضرر لا يملكه الصبي بنفسه ويملكه براي الولي قلنا في المحجور اي في الصبي المحجور عليه اذا
توكل اي قبل الوكالة او تولى الوكالة لغيره صح لان فيه تصحيح عبارته وذلك من اعظم المنافع لان الانسان انما يباين سائر
الحيوانات بالبيان ولهذا من الله تعالى بقوله تعالى خلق الانسان علمه البيان وفيه اهتداؤه الى التصرفات ودرك منافعها
ومضارها بالتجربة فكان نفعا بخلاف عبارته في اداء الشهادة حيث لا يعتبر وان كانت نفعا محضا لان صحة اداء الشهادة مبنية
على الولاية لما فيه من الالزام وهو ليس من اهل الولاية ولا الزام في الوكالة فلا يشترط فيها اهلية الولاية فيصح توكيل الصبي
ولا يلزمه العهدة اي الاحكام التي تتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والثمن والخصومة في العيب ونحوها لان في التزامها معنى الضرر
ولا يثبت ذلك بالاهلية القاصرة وباذن الولي يلزمه لان قصور رايه اندفع باذن الولي فصار اهلا للزوم العهدة وفي بعض
النسخ وباذن المولى تلزمه فكان المراد من المحجور على هذه النسخة العبد المحجور وحكمه وان كان حكم الصبي فيما ذكرنا حتى صح توكله
بدون اذن المولى لكمال عقله ولم تلزمه العهدة دفعا للضرر عن المولى وباذن المولى يلزمه لالتزام المولى الضرر بالاذن
لكن بناء هذه المسئلة على الاصل المذكور لا يصح الا بان يفسر الاصل بمعنى اخر فيستقيم تخريجها عليه ولا يخلو عن تمحل فيكون
النسخة الاولى اظهر قوله من اعمال البر ليس بقيد فان وصيته باطلة عندنا سواء كانت في البر او لم يكن لكن لما كان الخلاف في وصاياه في
البر دون غيرها عين هذه الصورة ليمكنه الاشارة الى الخلاف واختلف في وصية الصبي فاهل المدينة يجوزون من وصاياه

ما فاتفق الحق وبه اخذ الشافعي رحمه الله لان هذه الوصية نفع محض لانه يحصل له الثواب بها في الآخرة بعد ما استغنى عن المال بنفسه بالموت لان
اما ان نفوذ الوصية بعد الموت ولا يحصل له ذلك لغيره فكان وليا فيها بنفسه باعتبار كونها نفعا محضا والدليل عليه ان الوصية احب
الميراث والصبي في الارث عنه بعد الموت يساوي البالغ فكذا في الوصية بخلاف تبرعه بالهبة والصدقة في حال الحيوة لانه يتضرر بزوال
ملكه عنه في حال حاجته وبخلاف ايمانه بنفسه لا يصح في احكام الدنيا لانه يحصل له بغيره وهو الولي فلا يكون وليا بنفسه وعندنا وصيته باطلة
سواء مات قبل البلوغ او بعده لانها ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت فيكون ضررا محضا فيعتبر بازالته بطريق التبرع
في حال الحيوة فلا يصح وما فيها من النفع يحصل باتفاق الحال وهو انها حالة الموت فيزول عنه الملك لو لم يوص وما ينقلب نفعا باتفاق
الحال لا يعتبر كما لو باع شاة اشرفت على الهلاك لم يصح البيع مع انه نفع محض في هذه الحالة اذ لو لم يصح البيع يزول ملكه بغير
بدل ولكن البيع في اصله لما تضمن ضررا لم يصح وكما لو باع شيئا من ماله باضعاف قيمته لم يجز وان انقلب نفعا باتفاق الحال وكما لو طلق
امراته المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء لم يجز وان انقلب الطلاق نفعا محضا في هذه الحالة لان اصل التصرف من المضار
وذلك لان في اعتبار الاحوال حرجا فيعتبر في كل باب اصله تيسيرا الامر على الناس ولئن سلمنا ان في الوصية نفعا من حيث حصول
الثواب ففي القول بصحته ترك نفع اعلى منه لان الارث شرع نفعا محضا للمورث فان نقل ملكه الى اقاربه عند استغنائه عنه يكون اولى عنده
من النقل الى الاجانب وهو افضل شرعا لانه ايصال النفع الى القريب وصلة الرحم واليه اشار النبي عليه السلام بقوله لسعد رضي الله عنه
لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس ولكونه نفعا محضا شرع في حق الصبي وفي الانتقال عنه اي عن الارث
ترك لهذا الافضل وهو ضرر لا محالة فلا يكون مشروعة في حقه الا انه اي الايصاء كذا جواب عما يقال لو كان الايصاء ضررا ينبغي ان
لا يكون مشروعا في حق البالغ فقال انما شرع في حقه لان اهليته كاملة فيجوز ان يشرع في حقه المضار كما شرع في حقه الطلاق والعتاق والهبة والصدقة
والقرض ولم يشرع ذلك في حق الصغير لقصور اهليته ثم اشار الشيخ الى بيان القسم الثاني من النوع الثاني بقوله ولم يشرع ذلك
اي المضار في حق الصبي لانه مظنة المرحمة والاشفاق لا مظنة الاضرار والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار المحضة
ولم يملك ذلك اي ما هو ضرر محض على الصبي غيره مثل الولي والوصي والقاضي لان ولايتهم نظرية وليس من النظر اثبات الولاية
فيما هو ضرر محض في حقه وكان المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق في حقه عدمها عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند
تحقق الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام شمس الائمة رحمه الله قال في اصول الفقه زعم بعض مشايخنا ان هذا الحكم غير
مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان امراته لا تكون محلا للطلاق قال وهذا وهم عندي فان الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا
ضرر في اثبات اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان
صحيحا قال وبهذا تبين فساد قول من يقول انا لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع والسبب
الخالي عن حكمه غير معتبر شرعا كبيع الحر وطلاق البهيمة لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذ الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت
امراته وعرض عليه الاسلام فابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة رحمه الله ومحمد واذا ارتد وقعت الفرقة بينه
وبين امراته وكانت طلاقا في قول محمد رحمه الله واذا وجدت امراته مجبوبا فخاصمته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض
المشايخ واذا كاتب الاب والوصي نصيب الصبي من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة فصار الصبي معتقا نصيبه

الوجوب متقرر وصلاحية الذمة للوجوب موجودة وشرط وجوب الاداء وهو التمكن منه غير معدوم في حقهم لتمكنهم من الاداء بشرط تقديم الايمان كالجنب
والمحدث يخاطبان باداء الصلوة لتمكنهما من ادائها بتقديم الطهارة عليه فلو سقط الخطاب بالاداء لعذر لكان ذلك تخفيفا بسبب الكفر
وهو لا يصلح سببا للتخفيف لانه جناية الا ترى ان زوال التمكن بسبب السكر وسبب الجهل اذا كان عن تقصير منه لا يسقط الخطاب بالاداء فبسبب الكفر
الذي هو راس الجنايات اولى وليس حكم الوجوب وفائدته الا الاداء غير فان الايمان واجب على كافر قد علم الله انه يموت على الكفر وكذا الصلوة
واجبة على مسلم علم الله تعالى منه انه لا يصلي هذه الصلوة مع انه لا يتصور منهما الاداء لان خلاف معلوم الله تعالى محال ولكنهما وجبا لفائدة توجه العذاب هكذا ههنا
ووجه القول المختار ما اشير اليه في الكتاب وهو ان حكم الوجوب الاداء وفائدة الاداء نيل الثواب في الآخرة حكما من الله تعالى والكافر مع صفة
الكفر ليس باهل للثواب عقوبة له على كفره حكما من الله تعالى كالعبد لا يكون اهل الملك المال والمراة لا يكون اهلا لملك المتعة لها على الرجل بسبب
النكاح ولا بسبب ملك الرقبة حكما من الله واذا انتفت اهلية ما هو المطلوب بالاداء انتفت اهلية الاداء وبدون الاهلية لا يثبت وهذا بخلاف
وجوب الايمان فانه اهل للاداء فيه حيث يصير به اهلا للحكم وهو ما وعد الله المؤمنين فكان اهلا لوجوبه وليس سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار للتخفيف
عليهم كما ظنوا بل للتحقيق معنى العقوبة والنقمة في حقهم باخراجهم من اهلية ثواب العبادة وذلك لان الامر للاداء العبادة والمنفعة في اداء العبادة
للمؤدي لا المامور لا للآمر فالكافر لم يستحق هذا النظر والمنفعة عقوبة له على كفره فكيف يكون فيه معنى التخفيف وكذا الايجاب لامر نظر الشارع
للمامور فعسى ان تقصر فيما لا يكون واجبا عليه ولا يقصر في اداء ما هو واجب عليه والكافر غير مستحق لهذا النظر فكان عدم تناول الخطاب
الكفار تغليظا عليهم والحاقا لهم بالبهائم لا تخفيفا وقولهم فائدة الوجوب الاثم والعقوبة غير صحيح لان الخطاب للاداء لا للاثم ثم لو صح لخروج
لكان الاثم بالترك كذا في التقويم وغيره قوله ولم يجب على الصبي الايمان قبل ان يعقل لعدم اهلية الاداء يعني لا يثبت نفس الوجوب
في حقه اصلا لعدم الفائدة وهو الاداء عن اختيار اذ هو لا يتصور بدون الاهلية وهو عديم الاهلية لعدم العقل واذا عقل الصبي واحتمل الاداء
اي اداء الايمان قلنا بوجوب اصل الايمان اي بثبوت نفس وجوبه عليه دون ادائه اي دون وجوب ادائه لان الوجوب متعلق بالاسباب
وصلاحية الذمة والامر لعينه لكن للزام اداء الواجب على ما عرف ووجوب الايمان متعلق بحدث العالم وانه متقرر في حق الصبي وذمته قابلة
للوجوب لان الصبا لم يكن منافيا للوجوب بنفسه فيثبت الوجوب في هذا العمر فائدة الاداء لكن الاداء لا يجب عليه وان عقل لانه مما يحتمل السقوط
بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء فكذا قبل وصف هو ان يلزمه ثانيا فسقط لعذر الصبا الصبا واذا كان الوجوب حاصلا واداؤه لشرطه
وهو الشهادة عن معرفة صح ذلك لم يلزمه الاداء بعد كما صح منه اداء الصلوة وهو معنى قوله صح الاداء من غير تكليف الى من غير ان يكون
مخاطبا بالاداء واذا صح كان فرضا لانه في نفسه غير متنوع بين نفل وفرض ولهذا لا يلزمه تجديد الاقرار بعد البلوغ بخلاف الصلوة فانها
بالاداء واذا صح كان فرضا لانه في نفسه غير متنوع بين نفل وهو معنى قوله صح الاداء من غير تكليف من غير ان يكون فانها متردد بين
نفل وفرض فيقع نفلا ولان نفس وجوب الايمان ثابت في حقه بدليل ان امراته لو اسلمت وابى هو الاسلام بعد ما عرض عليه القاضي
يفرق بينهما ولو لم يثبت حكم الوجوب في حقه لم يفرق بينهما اذا امتنع منه فعلم ان نفس الوجوب ثابت في حقه ووجوب الايمان بعد
ما ثبت لا يحتمل السقوط لعذر فلا يسقط بالصبا فيقع اداؤه فرضا لا محالة والصلوة تحتمل السقوط باعذار كثيرة فيسقط
بالصبا الصبا ولما سقط اصل الوجوب استقام اثباتها نفلا وخرج السبب عن السببية هذا هو مختار القاضي
الامام ابي زيد وشمس الائمة الحلواني وفخر الاسلام رحمهم الله وجماعة سواهم وقال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله

الاصح عندي ان الوجوب غير ثابت في حق الصبي وان عقل مالم يتبدل حاله بالبلوغ فان الاداء منه يصح باعتبار عقله وصحة الاداء لا تستدعي
كون الحكم مشروعا ولا تستدعي كونه واجب الاداء فعرفنا ان حكم الوجوب وهو وجوب الاداء معدوم في حقه وقد بينا ان الوجوب
لا يثبت باعتبار السبب والمحل بدون حكم الوجوب لانه اذا ادى يكون المؤدى فرضا لان ما هو حكم الوجوب لوجود الاداء صار
موجودا لمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لانعدام الحكم فاذا صار موجودا لمقتضى الاداء كان المؤدى فرضا بمنزلة
العبد فان وجوب الجمعة في حقه غير ثابت حتى انه ان اذن له المولى او حضر الجامع مع المولى كان له ان لا يؤدي ولكن اذا ادى
كان المؤدى فرضا لان ما هو حكم الوجوب صار موجودا لمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لعدم حكمه وكذا المسافر اذا
ادى الجمعة كان مؤديا للفرض مع ان وجوب الجمعة لم يكن ثابتا قبل الاداء بالطريق الذي ذكرنا قوله واما اهلية الاداء
فنوعان عرف ذلك بالاستقراء كامل وقاصر اي نوع كامل ونوع قاصر اما القاصر فيثبت بهذا الاختلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة
فهم الخطاب وهي العقل وقدرة العمل به وهي البدن والانسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد وصلاحية لان
يوجد فيه كل واحدة منهما شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجات الكمال فقبل بلوغ درجة الكمال
كانت كل واحدة منهما قاصرة كما يكون للصبي المميز قبل البلوغ وقد يكون احدهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه فانه قاصر
العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن ولهذا الحق بالصبي في حق الاحكام فالاهلية الكاملة عبارة عن بلوغ القدرتين
الى درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال في لسان الشرع والقاصرة عبارة عن القدرتين قبل بلوغهما او بلوغ احدهما درجة
الكمال ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لانه لا يجوز
الزام الاداء على العبد في اول احواله اذ لا قدرة له اصلا والزام ما لا قدرة له عليه منتف شرعا وعقلا وبعد وجود اصل
العقل واصل قدرة البدن قبل الكمال في الزام الاداء حرج لانه يحرج في الفهم بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى
قدرة البدن والحرج منفي ايضا بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا وعقلا لاول امره تكلمة ولا اول
العقل والقدرة رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر
على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه
العقول في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا على العباد وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان
بعد هذا الحد ساقطي الاعتبار لان السبب الظاهر متى اقيم مقام المعنى الباطن دار الحكم معه وجودا وعدما والى هذا اشار
قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد قلم الحساب على ما قيل
والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فدل ان ذلك لا يثبت الا بالاهلية الكاملة وهي اعتدال الحال بالبلوغ عن
عقل ثم الاحكام المبنية على الاهلية القاصرة منقسمة الى نوعين حقوق الله تعالى وغيرها وحقوق الله متعلقة بما هو منقسم
الى ما هو حسن لا يحتمل ان يكون غير مشروع بوجه كالايمان بالله عز وجل والى ما هو قبيح لا يحتمل ان يكون مشروعا بوجه
كالردة والى ما يحتمل ان يكون حسنا مشروعا في بعض الاوقات دون البعض مثل الصلوة والصوم والحج وما ليس من
حقوق الله تعالى من التصرفات منقسم الى ما هو نفع محض كقبول الهبة والصدقة والاحتطاب حسا والاصطياد والى ما هو

محض كالطلاق والعتاق والى ما هو متردد بين الامرين كالبيع والاجارة وفي الكتاب اشارة الى احكام ستة كما ستقف عليه **قوله** وعلى هذا اي على ان صحة الاداء تبتني على الاهلية القاصرة قلنا انه الضمير للشان صح من الصبي العاقل الاسلام يعني في حق احكام الدنيا والاخرة جميعا وما يتمحض منفعة اي صح منه ما يخلص منفعة كقبول الهبة والصدقة لخلوه عن العهدة فهذا بيان حكم القسم الاول من كل نوع وقال الشافعي لا يصح ايمانه في حق احكام الدنيا حتى يرث اباه الكافر بعد الاسلام ولا تبين منه امرأته المشركة لانه مولى في الاسلام حيث يصير مسلما باسلام ابيه وامه فلا يصح وليا فيه بنفسه كالصبي الذي لا يعقل والمجنون وذلك لان الشخص انما يصير موليا عليه من جهة غيره حال عجزه عن التصرف لنفسه بنفسه ومتى كان قادرا لا يجعل موليا عليه فدل ثبوت الولاية عليه على انه عاجز فاما في احكام الاخرة فهو نفع محض فوجب القول بصحته لتحقق الاعتقاد عن معرفة وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في احكام الاخرة ثبوته في احكام الدنيا لان احدهما ينفصل عن الاخر فان من اعتقل لسانه في مرض موته فاسلم في تلك الحالة قبل ان يعاين الاحوال صح اسلامه في احكام الاخرة وهو مؤمن في احكام الدنيا ولهذا كان يجري احكام المسلمين على المنافقين في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ولنا ان الايمان بحقيقته قد وجدت من اهله لعد تحقق سببه فوجب القول بصحته كما تحققه من البالغ وذلك لان سببه الايات الدالة على حدوث العالم وانه متحقق في حق الجميع والايمان اقرار وتصديق وقد وجد منه الاقرار وعرف منه التصديق لانه انما يعرف بالاقرار ممن هو عاقل مميز وكلامنا في صبي عاقل يناظر في وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول عليه السلام ويلزم الخصم على وجه لا يبقى في معرفته شبهة فكان هو والبالغ سواء واهلية الايمان ثابتة له حقيقة لان الكلام في الصبي العاقل وكذا حكما لانه اهتداء بالهدى واجابة للداعي وقد ثبت بالنص ان الصبي من اهل ان يكون هاديا وداعيا لغيره الى الهدى قال الله تعالى واتيناه الحكم صبيا والمراد النبوة والله اعلم فتبين به انه لا بد من اهل ان يكون مهتديا مجيبا للداعي بالطريق الاولى وبعد وجود السبب والركن من الاهل لو امتنع انما يمتنع لحجر شرعي كما في الطلاق والبيع ولا يستقيم القول به ههنا لان الايمان نفع محض والحجر عنه كفر اذ الايمان حسن لعينه لا يحتمل ان يكون قبيحا بحال فلهذا لم يحتمل النسخ والتبديل ولم يخل عن وجوبه وشرعيته زمان فلا يمكن ان الحجر الصبي عنه ويجعل الاسلام غير مشروع في حقه بخلاف الطلاق والبيع فان قيل نحن نسلم انه نفع محض في حق احكام الاخرة ولكنه فيما يرجع الى احكام الدنيا عقد التزام احكام الشرع وهو دائر بين النفع والضرر حيث يحرم به الارث عن مورثه الكافر وتبين منه امرأته المشركة وان كان يرث من المسلمين ويحل له المسلمة وكان نظير البيع والشراء فلا يصح منه قلنا ما ترتب عليهم من حرمان الارث والفرقة الواقعة بينه وبين امرأته يضاف الى كفر الباقي على الكفر وابائه عن الاسلام لا الى الاسلام من اسلم لان الحرمان بسبب انقطاع الولاية بينهما والسبب القاطع كفر الكافر منهما لا اسلام المسلم وكذا الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها فيضاف الفرقة الى كفر الاخر وابائه عن الاسلام لا الى الاسلام على انا لا نسلم ان ما ذكر من الاحكام الاصلية المقصودة بالايمان لان الايمان يصح من غير قريب يرثه ولا امرأة يفسد نكاحها بل هو ثبت بناء على صحة الاسلام وتحققه لا ان يكون مختصا به مثله لا يمنع صحة الايمان لان تعرف نكاحها بل هو صحة الشيء يستفاد من حكم الاصل وهو سعادة الاخرة فيما نحن فيه لا مما هو من ثمراته الا يرى ان الصبي لو ورث قريبه او وهب له قريبه فقبله يعتق عليه مع ان العتق ضرر محض ولا يمتنع شرعية الارث والهبة في حقه بهذا

الصبي فلان الحكم الاصلي للارث والهبة ثبوت الملك بلا عوض وهو نفع محض فيكون مشروعا في حقه وانما ثبت العتق بناء على ثبوت الملك لا مقصودا بالارث والهبة ولهذا يتحقق الارث والهبة من غير تحقق العتق فلا يمتنع الارث بهذه الواسطة كذا الوكيل بشراء عبد مطلق يملك شراء الاب للصبي ويعتق عليه لانه في اصل الشراء مؤتمر بامره والعتق يثبت بناء عليه فكذا فيما نحن فيه والدليل عليه ان الاحكام التي هي من ثمرات الاسلام يلزمه اذا ثبت له احكام الايمان تبعا لغيره بان اسلم احد ابويه ولم يعد لزومها عهدة ضررا لما قلنا ان المنظور اليه الحكم الاصلي دون ما هو من الثمرات وكذا اذا اسلم بنفسه لا يسلم انه مولى عليه في الاسلام لان تفسير الولاية ان ينفذ الرجل على مباشرة التصرف على غيره والاب لا يملك ان يعقد عقد الاسلام على ولده بل يعقده لنفسه ثم يثبت حكمه في ولده والدليل عليه انه لا يصير مسلما باسلام الجد حال عدم الاب ويصير مسلما باسلام الام مع وجود الاب ولا ولاية للام مع وجود الاب فعلم ان تبعيته ليس بطريق الولاية ولكن يثبت فيه حكم الاسلام تبعا على ان الصبي عندنا يجوز ان يكون موليا عليه ووليا بنفسه اذا كان التصرف نفعا محضا كقبول الهبة فان الاب يقبل عليه ويقبل هو بنفسه عندنا لان الولاية انما ثبتت للولي عليه نظرا اليه فلا يوجب حجرا عما هو نظر له محض بل يثبت الامران جميعا لينتفع بطريقين قوله وصح منه اداء العبادات البدنية من غير عهدة عليه بيان حكم القسم الثالث من حقوق الله تعالى يعني صح منه اداء العبادات البدنية بطريق التطوع من غير لزوم مضي وضمان لان ذلك نفع محض لانه يعتاد اداءها فلا يشق ذلك عليه بعد البلوغ ولهذا صح منه التنفل بجنس هذه العبادات بعد ادائها بشروع بصفة [illegible] في حق البالغ بلا لزوم مضي [illegible] ولا لزوم قضائها اذا افسدها لان هذه الحقوق قد شرعت في الجملة في حق البالغ كذلك فانه اذا شرع في صلاة او صوم على ظن انها عليه ثم تبين انها ليست عليه يصح منه الاتمام مع فوات صفة اللزوم حتى لو افسدها لا يجب عليه شيء فكذا الصبي في هذا المعنى بخلاف ما اذا كانت مالية منها كالزكوة حيث لا يصح منه اداؤها لان فيها اضرارا به في الحال باعتبار نقصان ماله فيبقى ذلك [illegible] الاهلية الكاملة وهو من العاقل [illegible] ولان الوجوب لا يثبت في حقه يكون الاداء منه تبرعا محضا بالمال وهو ليس من اهله قوله ويملك برأي الولي بيان حكم القسم الثالث من التصرفات يعني يملك باجازة الولي ما تردد بين النفع والضرر من التصرفات كالبيع فانه اذا كان ربحا كان نفعا واذا كان خاسرا كان ضررا بغيره وكالاجارة والنكاح والشركة والاخذ بالشفعة والاقرار بالغصب والاستهلاك والرهن وغيرها لان [illegible] الحكم هذا النوع من التصرفات بمباشرة الولي حيث يثبت له حكم التصرف من ملك المبيع والثمن والاجرة [illegible] قد صار اهلا لمباشرتها بوجود اصل العقل [illegible] جميع هذه التصرفات لغيره وامتناع الصحة كان لمعنى الضرر فاذا [illegible] الولي [illegible] هذا القسم بما تمحض نفعا فيصح من الصبي مباشرته وفي القول بصحة مباشرته برأي الولي اصابة [illegible] برأي الولي [illegible] لان في تصحيح عبارته نوع نفع لا يحصل له بمباشرة الولي وهو توسع طريق الاصابة ايضا لان منفعة التصرف يحصل له بمباشرته و مباشرة وليه [illegible] ان يثبت له طريقان لتحصيل هذه المنفعة طريق [illegible] جواز هذه التصرفات [illegible] برأي الولي [illegible] باعتبار [illegible] الصبي [illegible] بمنزلة البالغ [illegible] بكمال رأيه بالبلوغ [illegible] غير ولاية بمنزلة البالغ [illegible] ابي حنيفة رحمه الله [illegible] قال ينفذ بيعه [illegible] من غيره من البالغين [illegible] بعد البلوغ وان كان لا ينفذ ذلك من الولي وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله [illegible]

تصرفه لما كان باعتبار رأي الولي فان انضمام رأيه الى رأي الصبي شرط جواز تصرفه ليصير رأيه تاما وهو اذنه للتصرف في جميع التصرفات برأيه الخاص وهو ما اذا باشر التصرف بنفسه وكما لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن الولي وقد قلنا فيه ان الغبن الفاحش بمنزلة الهبة فان من لا يملك الهبة كالاب والوصي في مال الصغير لا يملك التصرف بالغبن الفاحش ولو حصل من المريض يعتبر من الثلث كالهبة ثم الصبي لا يملك الهبة بالاذن فلا يملك التصرف بالغبن الفاحش لانه اتلاف كالهبة وابو حنيفة رحمه الله يقول التصرف بالغبن الفاحش تجارة ومبادلة مال بمال ولهذا تجب به الشفعة للشفيع في الكل فيدخل تحت الاذن بخلاف الهبة فانها ليست بتجارة وبخلاف الولي لانه لم يثبت له ولاية التجارة في مال الصغير مطلقة بل مقيدة بشرط الاحسن والاصلح ولا يبعد ان لا يصح التصرف من الولي ويصح من الصبي كالاقرار بالدين او بالعين والعقل بالغبن الفاحش من صنع التجارة فانهم يقصدون بذلك استجلاب قلوب المجاهرين لتحصيل مقصودهم من الربح في التصرفات اخر بعد ذلك وكان هذا والغبن اليسير سواء وعن ابي حنيفة رح في تصرف الصبي المأذون مع الولي بغبن فاحش روايتان في رواية اجازه لما قلنا انه صار كالبالغ بانضمام رأي الولي الى رأيه فلم يكن فرق بين ان يكون معاملته مع اجنبي او مع وليه وهذا لانه عامل لنفسه في خالص ملكه لا يكون نائبا عن وليه وفي رواية اخرى رده اي التصرف بغبن فاحش مع الولي لشبهة النيابة وذلك لان الصبي في الملك اصل لانه مالك حقيقة واصل العقل والرأي ثابت له فيشبه تصرفه تصرف المالك من هذا الوجه ويشبه تصرف الوكلاء من حيث ان في رأيه خللا وينجبر ذلك برأي الولي فيثبت شبهة النيابة في تصرفه نظرا الى الوصف فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي اذ تمكن فيه تهمة ان الولي انما اذن له ليحصل مقصوده ولم يتقيد بالاذن النظر للصبي فكما لا يبيع الولي ماله من نفسه بغبن الفاحش لا يبيع الصبي منه بغبن فاحش وسقطت هذه الشبهة في غير موضع التهمة وهو التصرف مع الاجنبي ومع الولي بمثل القيمة او بما يتغابن الناس في مثله نظرا الى الاصل قوله وعلى هذا الاصل اي على ان ما فيه احتمال ضرر لا يملكه الصبي بنفسه ويملكه برأي الولي قلنا في المحجور اي في الصبي المحجور عليه اذا توكل اي قبل الوكالة او تولى الوكالة لغيره صح لان فيه تصحيح عبارته وذلك من اعظم المنافع لان الانسان انما يباين سائر الحيوانات بالبيان ولهذا امتن الله تعالى بقوله تعالى خلق الانسان علمه البيان وفيه اهتداؤه الى التصرفات ودرك منافعها ومضارها بالتجربة فكان نفعا بخلاف عبارته في اداء الشهادة حيث لا يعتبر وان كانت نفعا محضا لان صحة اداء الشهادة مبنية على الولاية لما فيه من الالزام وهو ليس من اهل الولاية ولا الزام في الوكالة فلا يشترط فيها اهلية الولاية فصح توكل الصبي ولا يلزمه العهدة اي الاحكام التي تتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والثمن والخصومة في العيب ونحوها لان في التزامها معنى الضرر ولا يثبت ذلك بالاهلية القاصرة وباذن الولي يلزمه لان قصور رأيه اندفع باذن الولي فصار اهل اللزوم العهدة وفي العبد المحجور باذن المولى تلزمه ثم كان المراد من المحجور على هذه النسخة العبد المحجور وحكمه وان كان حكم الصبي فيما ذكرنا حتى صح توكله بدون اذن المولى لكمال عقله ولم تلزمه العهدة دفعا للضرر عن المولى وباذن المولى يلزمه لالتزام المولى الضرر بالاذن لكن بناء هذه المسئلة على الاصل المذكور لا يصح الا باذن يفسر الاصل بمعنى اخر فيستقيم تخريجها عليه ولا يخلو عن تمحل فيكون النسخة الاولى اظهر قوله من اعمال البر ليس بعبث قال وصيته باطلة عندنا سواء كانت في البر او لم يكن لكن لما كان الخلاف في وصاياه البر دون غيرها عين هذه الصورة ليمكنه الاشارة الى الخلاف واختلف في وصية الصبي فاهل المدينة يجوزون من وصاياه

ما ذا تقف الحق وبه اخذ الشافعي رحمه الله لان هذه الوصية نفع محض لانه يحصل له الثواب بها في الآخرة بعد ما استغنى عن المال بنفسه بالموت لان
امدان نفوذ الوصية بعد الموت ولا يحصل له ذلك بغيره فكان وليا فيها بنفسه باعتبار كونها نفعا محضا والدليل عليه ان الوصية احب
الميراث والصبي في الارث عنه بعد الموت يساوي البالغ فكذا في الوصية بخلاف تبرعه بالهبة والصدقة في حال الحيوة لانه يتضرر بزوال
ملكه عنه في حال حاجته وبخلاف ايمانه بنفسه لا يصح في احكام الدنيا لانه يحصل له بغيره وهو الولي فلا يكون وليا بنفسه وعندنا وصيته باطلة
سواء مات قبل البلوغ او بعده لانها ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت فيكون ضررا محضا فيعتبر بازالته بطريق التبرع
في حال الحيوة فلا يصح وما فيها من النفع يحصل باتفاق الحال وهو انها حالة الموت فيزول عنه الملك لو لم يوص وما ينقلب نفعا باتفاق
الحال لا يعتبر كما لو باع شاة اشرفت على الهلاك لم يصح البيع مع انه نفع محض في هذه الحالة اذ لو لم يصح البيع يزول ملكه بغير
بدل ولكن البيع في اصله لما تضمن ضررا لم يصح وكما لو باع شيئا من ماله باضعاف قيمته لم يجز وان انقلب نفعا باتفاق الحال وكما لو طلق
امرأته المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء لم يجز وان انقلب الطلاق نفعا محضا في هذه الحالة لان اصل التصرف من المضار
وذلك لان في اعتبار الاحوال حرجا فيعتبر في كل باب اصله تيسيرا للامر على الناس ولئن سلمنا ان في الوصية نفعا من حيث حصول
الثواب ففي القول بصحته ترك نفع اعلى منه لان الارث شرع نفعا محضا للمورث فان نقل ملكه الى اقاربه عند استغنائه عنه يكون اولى عنده
من النقل الى الاجانب وهو افضل شرعا لانه ايصال النفع الى القريب وصلة الرحم واليه اشار النبي عليه السلام بقوله لسعد رضي الله عنه
لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس ولكونه نفعا محضا شرع في حق الصبي وفي الانتقال عنه اي عن الارث
ترك هذا الافضل وهو ضرر لا محالة فلا يكون مشروعة في حقه الا انه اي الايصاء كذا جواب عما يقال لو كان الايصاء ضررا ينبغي ان
لا يكون مشروعا في حق البالغ فقال انما شرع في حقه لان اهليته كاملة فيجوز ان يشرع في حقه المضار كما شرع في حقه الطلاق والعتاق والهبة والصدقة
والقرض ولم يشرع ذلك في حق الصغير لقصور اهليته ثم اشار الشيخ الى بيان القسم الثاني من النوع الثاني بقوله ولم يشرع ذلك
اي المضار في حق الصبي لانه مظنة المرحمة والاشفاق لا مظنة الاضرار والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار المحضة
ولم يملك ذلك اي ما هو ضرر محض على الصبي غيره مثل الولي والوصي والقاضي لان ولايتهم نظرية وليس من النظر اثبات الولاية
فيما هو ضرر محض في حقه وكان المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق في حقه عدمهما عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند
تحقق الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام شمس الائمة رحمه الله قال في اصول الفقه زعم بعض مشائخنا ان هذا الحكم غير
مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان امرأته لا تكون محلا للطلاق قال وهذا وهم عندي فان الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا
ضرر في اثبات اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان
صحيحا قال وبهذا تبين فساد قول من يقول انا لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع والسبب
الخالي عن حكمه غير معتبر شرعا كبيع الحر وطلاق البهيمة لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذ الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت
امرأته وعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة رحمه الله ومحمد واذا ارتد وقعت الفرقة بينه
وبين امرأته وكانت طلاقا في قول محمد رحمه الله واذا وجدت امرأته مجبوبا فخاصمته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض
المشائخ واذا كاتب الاب والوصي نصيب الصبي من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة فصار الصبي معتقا نصيبه

حتى يضمن قيمة نصيب شريكه ان كان موسرا وهذا الضمان لا يجب الا بالاعتاق فيتعلق بالاهلية القاصرة في جملة مشتغلا للحاجة الى دفع الضرر
عن الشريك فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يجعل ثابتا لان الاكتفاء بالاهلية القاصرة لتوفير النفع
على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق فيما هو ضرر محض **قوله** ماخلا القرض اي الاقراض فان القاضي يملكه على الصبي ويندب الى ذلك
لان صيانة الحقوق لما كانت مفوضة الى القضاة انقلب القرض بحال القضاء نفعا محضا وتحقيقه ان القرض قطع الملك عن العين
ببدل في ذمة المفلس اذ الاسترداد في العادات ممن هو فقير غير ملي ولهذا احل محل الصدقة وزاد عليها في الثواب لزيادة الحاجة
فاشبه التبرع بمنزلة العتق على مال فلا يملكه من لا يملك التبرع ولهذا لا يملكه الوصي الا ان ذلك صح من القاضي وصار مومونا
اليه لان الدين الذي هو على المستقرض بواسطة ولاية القاضي بعدل العين وزيادة لان القاضي يمكنه ان يطلب مليا
على خلاف العادة ويقرضه مال اليتيم كما تقتضيه النظر والبدل مامون عن التوى باعتبار الملاءة وباعتبار علم القاضي
وامكان تحصيل المال من غير حاجة الى دعوى وبينة فكان مصونا عن التلف فوق صيانة العين فان العين يعرض التلف
باسباب غير محصورة فصار القرض محفا بهذا الشرط وهو ان يكون المقرض قادرا على تحصيله بالمنافع الخالصة فلذلك كان القرض
نظرا من القاضي فيملكه على الصبي بخلاف الوصي لترجح جهة التمليك في حقه فلا يملكه والاب في رواية يملكه لانه يملك التصرف في
المال والنفس فكان بمنزلة القاضي وفي رواية لا يملكه لانه لا يتمكن من تحصيل المال من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصي
فاما الاستقراض فقد ذكر في شرح وصايا الجامع الصغير لقاضي خان ان الاب لو اخذ مال الصغير قرضا جاز لانه لا يملك عليه
والوصي لو اخذ مال اليتيم قرضا لا يجوز في قول ابي حنيفة رحمه الله وقال محمد لا باس به اذا كان مليا قادرا على الوفاء وذكر
في احكام الصغار نقلا عن المنتقى انه ليس للوصي ان يستقرض مال اليتيم والغائب لنفسه **قوله** واما الردة فهذا بيان حكم القسم
الثاني من حقوق الله اي الردة من الصبي العاقل صحيحة اي معتبرة غير مهدرة في احكام الدنيا والاخرة عند ابي حنيفة و
محمد رحمهما الله استحسانا للعلة لا للحكمة حتى لو كان ابواه مسلمين فارتد عن الاسلام بنفسه والعياذ بالله لا يجعل ذلك عفوا
بعذر الصبا فتبين منه امراته المسلمة ويحرم هو عن الميراث من المسلمين وعند ابي يوسف والشافعي رحمهما الله لا يحكم بصحتها
في احكام الدنيا وهو القياس واما في احكام الاخرة فهي صحيحة على ما يشير اليه عبارة شمس الائمة في اصول الفقه وان كان
اطلاق لفظ المبسوط والاسرار يدل على عدم صحتها في احكام الاخرة ايضا والاول هو الصحيح لان دخول الجنة مع اعتقاد الشرك
حقيقة والعفو عن الكفر من غير توبة خلاف النص والعقل وجه القياس ان الارتداد ضرر محض لا يشوبه منفعة وذلك لا يصح
من الصبي كاعتاق عبده وطلاق امراته الا ترى انه لا يصح منه ما هو ضرر يشوبه منفعة كالبيع فما تمحض ضررا يحرمه على وجه
لا يتصور عنه رده اولى ان لا يصح منه والدليل عليه انه لو ارتد في الصبا وبلغ كذلك لا يقتل ولو صحت ردته لوجب قتله
بعد البلوغ وجه الاستحسان ان الصبي في حق الردة بمنزلة البالغ لان البالغ انما يحكم بردته لتحققها منه وكونها محظورة
لا لكونها مشروعة لانها لا يحتمل ان تكون مشروعة بحال وانها تتحقق من الصبي العاقل كالايمان ويثبت الحظر في حقه
لانها لا يحتمل ان يكون محظورة في وقت من الاوقات ولا في حق شخص من الاشخاص فيجب الحكم بصحتها منه ولم يمتنع
ثبوتها بعد الوجود حقيقة للحجر شرعا فان البالغ محجور عن الردة كالصبي ولم يسقط حكمها بعذر الصبا لانها لا يسقط بالعذر

البلوغ لعذر الصبا وتوضيحه ان جهله لغير الله تعالى لا يعد منه علما حتى لا يجعل عارفا بالشيء لجهله فكيف لا يجعل بالله تعالى لعدم علما مع انه
اقبح من الجهل بغيره فلم يجعل ارتداده عفوا بل كان صحيحا في احكام الآخرة بلا خلاف لان سعادة الآخرة لا يتصور حصولها بلا ايمان
وتد زال بالارتداد حقيقة لانه اعتقد الكفر فلم يبق اعتقاد الاسلام ضرورة كما لو تكلم في صلوته او جامع في حجه واعتكافه او اكل
في صومه متعمدا لم يبق هذه العبادات وان كان في فسادها له ضرر لانه باشر ما ينافيها وكذا في احكام الدنيا لان ما يلزم الصبي من احكام
الدنيا كحرمان الميراث ووقوع الفرقة انما يلزم حكما لصحته اي لصحة ارتداده لا قصدا اليه الضمير راجع الى ما يعني لزوم هذه الاحكام
من ضرورة الحكم بصحة الارتداد لانها من لوازمها الا ان يكون الحكم بصحة الارتداد لاجل هذه الاحكام فلم يصح العفو عن مثله الضمير
للارتداد اي لا يصح العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذي لا يحتمل العفو بوجه لواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا
للابوين بان ارتدا ولحقا به بدار الحرب ولزمه هذه الاحكام لا يمتنع ثبوته لواسطة لزومها اما عدم جواز قتله بالارتداد فلان القتل
ليس من لوازم الردة حكم بعين الردة وليس من لوازمها بل هو يجب بالمحاربة والصبي ليس من اهلها فلا يجب عليه جزاؤها كما لا يجب على المرأة
وكان ينبغي ان يقتل اذا بلغ مرتدا كما هو جواب القياس لوجود الارتداد بعد الاسلام وزوال العذر وهو الصبا وتحقق المعنى المحتج
بعد البلوغ الا انه في الاستحسان لا يقتل ويجبر على الاسلام لان اختلاف العلماء في صحة اسلام في الصغر صار شبهة في اسقاط القتل
ولكن لو قتله انسان قبل البلوغ او بعده لا يغرم شيئا لان من ضرورة صحة ردته اهدار دمه وليس من ضروراتها استحقاق قتله
كالمرأة اذا ارتدت لا تقتل ولو قتلها انسان لا يلزمه شيء كذا في المبسوط قوله

فصل في الامور المعترضة على الاهلية ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان الاهلية وما يبتنى عليها من الاحكام شرع في بيان امور
تعترض عليها فتمنعها عن بقائها على حالها فبعضها يزيل اهلية الوجوب كالموت وبعضها يزيل اهلية الاداء كالنوم والاغماء
وبعضها توجب تغييرا في بعض الاحكام مع بقاء اصل اهلية الوجوب والاداء كالسفر على ما نقف على تفصيلها والعوارض
جمع عارضة اي خصلة عارضة او آفة عارضة من عرض له كذا اذا ظهر له امر يصده عن المضي على ما كان فيه من حد ضرب ومنه
سميت القارعة معارضة لان كل واحد من الدليلين يقاوم الآخر على وجه يمنعه عن اثبات الحكم ويسمى السحاب عارضا لمنعه اثر
الشمس وشعاعها وسميت هذه الامور التي لها تاثير في تغيير الاحكام عوارض لمنعها الاحكام التي تتعلق باهلية الوجوب واهلية
الاداء عن الثبوت ولهذا لم يذكر الشيخوخة والكهولية ونحوهما في جملة العوارض وان كانت منها لانه لا تاثير لها في تغيير الاحكام
ولهذا لم يذكر الحمل والارضاع والشيخوخة القريبة الى الفناء في العوارض وان تغير بها بعض الاحكام لدخولها في المرض
من ذلك المرض ذكرها كذا قيل واورد عليه الجنون والاغماء فانهما من الامراض وقد ذكرهما على الانفراد ويجاب
بانهما وان دخلا في المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها فافردهما بالذكر سماوي وهو ما ثبت من
صاحب الشرع بدون اختيار العبد فيه ولهذا نسب الى السماء فان ما لا اختيار للعبد فيه ينسب الى السماء على معنى انه خارج
عن قدرة العبد نازل من السماء ومكتسب هو ما كان لاختيار العبد فيه مدخل وقدم السماوي على المكتسب ذكرا لانه اظهر
عارضية لخروجه عن اختيار العبد واشد تاثيرا في تغيير الاحكام من المكتسب وذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت
بالخلقة لكل انسان لان الانسان قد يخلو عن الصغر كآدم وحواء عليهما السلام فانهما خلقا كما كانا من غير

تقدم الصغر ولان ماهية الانسان قد تعرف بدون وصف الصغر ولهذا كان الكبير انسانا فكان الصغر امرا عارضا على حقيقة الانسان ضرورة ولهذا
جعل الجهل من العوارض مع انه كان امرا اصليا قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لانه امر زائد على حقيقة الانسان
وثابت في حال دون حال كالصغر وانما جعله من المكتسبة وان لم يكن للعبد فيه اختيار لان العبد قادر على ازالته بتحصيل العلم فكان ترك التحصيل باختياره مع القدرة
عليه بمنزلة اختيار الجهل وكسبه باختيار اضداده وهذا بخلاف الرق حيث لم يجعله من العوارض المكتسبة وان كان العبد متمكنا من ازالته في الاصل
بواسطة الاسلام لانه ثبت جزاء على الكفر والاختيار للعبد في ثبوت الاجزية بل هي تثبت جبرا كحد الزنا والقذف والسرقة وبعد ما ثبت
لا يتمكن العبد من ازالته فكان من العوارض السماوية ثم انه قدم الصغر في تعداد العوارض السماوية واهمل في تعداد العوارض المكتسبة
لانهما يثبتان في اول احوال الادمي وقدم المجنون على الصغر في تفصيل العوارض السماوية لان حكم الصغر في بعض الاحوال حكم
المجنون فقدم بيان المجنون ليمكنه الحاق الصغر به **قوله** واما المجنون فكذا قال الشيخ ابو المعين رح لا يمكن الوقوف على حقيقة المجنون الا بعد
الوقوف على حقيقة العقل ومحله وافعاله فالعقل معنى يمكن به الاستدلال من الشاهد على الغائب والاطلاع على عواقب الامور والتمييز
بين الخير والشر ومحله الدماغ والمعنى الموجب لانعدام اثاره وتعطيل افعاله الباعث للانسان على افعال مضادة لتلك الافعال
من غير ضعف في عامة اطرافه وفتور في سائر اعضائه يسمى جنونا ثم انه من اسباب الحجر فيما يتوقف صحته على العقل نظرا للمجنون كالصبا
والرق فانهما من اسباب الحجر نظرا للصغير والمولى والحجر عن الاقوال ممكن لان اعتبارها في الشرع بالعقل والتمييز فبدونها لا يمكن
اعتبارها شرعا فلذلك لا ينعقد عباراته كلها ولم يتعلق بها حكم حتى لم ينفذ باجازة الولي فكان المراد من الحجر فيها اخراجها من الاعتبار
من الاصل وتسميته محجورا عنها توسعا بخلاف الحجر في اقوال العبد والصبي لانها صادرة عن عقل فيجوز ان يعتبر ولكنهما لم يعتبر لحق المولى
والصبي فيكون اطلاق الحجر فيها بطريق الحقيقة فاما الافعال فانما توجد حسا لا مرد لها فلا يتصور الحجر عنها شرعا فلذلك لو اتلفا
يضمنان الافعال في الاموال على الكمال وهو مع ذلك اهل الحكم وهو ثبوت الملك في المضمون ويسقط به ما كان ضررا يحتمل السقوط
احترز به عما لا يحتمل السقوط الا بالاداء او باسقاط من له الحق كضمان المتلفات ووجوب الدية والارش ونفقة الاقارب فانها
لا تسقط بالجنون كما لا تسقط بالصبا واما الذي يحتمل السقوط مثل الصوم والصلوة وسائر العبادات فلا يجب عليه لان في الذمة عليه
نوع ضرر في حقه وانه يسقط باعذار عن البالغ العاقل فيسقط عن المجنون اذا وجد شرطه وهو الامتداد على ما بينه وكذا الحدود
والكفارات لانها تسقط بالشبهات والاعذار فتسقط بالجنون المزيل للعقل بالطريق الاولى وكذا الطلاق والعتاق والهبة والا
واشباهها من المضار غير مشروع في حقه حتى لا يملكها عليه وليه كما لا يشرع في حق الصبي لانها من المضار المحضة **قوله** واذا امتد الى اخره كان
القياس ان يكون المجنون منافيا لوجوب العبادات كلها اصليا كان او عارضا قليلا كان او كثيرا كما هو قول زفر والشافعي رحمهما الله
لان اهلية الاداء تفوت بزوال العقل وبدون الاهلية لا يثبت الوجوب بخلاف الاغماء فانه لا ينافي العقل ولا يزيله بل هو عجز
من استعمال آلة العقل كالنوم فكان العقل ثابتا كما كان كمن عجز عن استعمال السيف لم يؤثر ذلك في السيف لانعدام الا
علماؤنا الثلاثة استحسنوا فيه اذا قل بان زال قبل الامتداد فجعلوه ساقط الاعتبار والحقوه بالنوم والاغماء وذلك لان كل
من العوارض كالاغماء والنوم وقد الحق النوم والاغماء بالعدم في حق كل عبادة لا يؤدي ايجابها الى الحرج
المكلف لعذر والهاء وجعل كانها لم يوجد اصلا في حق ايجاب القضاء وان العبادة كانت واجبة ففاتت من غير

فيلحق به المجنون الموصوف بكونه عارضا بما بجامع ان كل واحد عذر عارض زال قبل الامتداد والاية يعني ان الشرع الحق العارض بالعدم
في حق صحة الاداء حتى ان من نوى من الليل الصوم ثم نام او اغمي عليه او جن ولم يتنبه او لم يفق الا بعد غروب الشمس يصح صومه مع
ان الامساك فيه ركن وهو فعل مقصود ولا بد في مثله من التحصيل بالاختيار وما به من العذر قد سلب اختياره لكن عند زوال العذر
جعل هذا الفعل بمنزلة الفعل الاختياري بطريق الحاق العذر الزائل بالعدم واذا كان كذلك في حق الاداء الذي هو المقصود ففي
حق الوجوب الذي هو وسيلة اولى بان يكون كذلك توضيحه ان الشرع الحق العارض بالعدم في حق الاداء وقت تقرره حيث حكم
بصحة الفعل الموجود له في حالة النوم والاغماء ونحن في حق الوجوب الحقنا العارض بالعدم بعد زواله وجعلنا السبب الموجود في تلك الحالة
معتبرا في حق ايجاب القضاء عند زوال العارض فكان اولى بالصحة فاما اذا اكثر الجنون بان امتد فصار لزوم القضاء مؤديا
الى الحرج وهو الحرج في القضاء لدخوله في حد التكرار فيبطل القول بالاداء اي بلزومه دفعا للحرج في القضاء فينعدم الوجوب
ايضا لانعدام الاداء فان السبب لا يؤثر في الوجوب الا لتأدية الوجوب الى الاداء او القضاء فاذا تعذر ذلك لم يكن في الوجوب
فائدة وهذا القياس والاستحسان في الجنون العارضي بان بلغ عاقلا ثم جن ثابتان بلا خلاف بين اصحابنا فاما الجنون الاصلي
بان بلغ مجنونا فمثل الصبا عند ابي حنيفة رحمه الله حتى لو افاق قبل انسلاخ شهر رمضان بعد بلوغه مجنونا وقبل تمام يوم
وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى من الشهر ولا قضاء ما فاته من الصلوات عنده وعند محمد وهو ظاهر الرواية
هو بمنزلة الجنون العارضي وقيل الاختلاف على العكس ووجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ
لآفة فيه مانعة له عن قبول الكمال بتبقيته له على ما خلق عليه من الضعف الاصلي فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم فيلزمه الحقوق
مقتصرا على الحال فاما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء واستيفاء كل منها القوة فكان معترضا على المحل الكامل
بلحوق آفة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج في ايجاب الحقوق ووجه المساواة بينهما في الحكم ان الجنون الحاصل
قبل البلوغ من قبيل العارض ايضا لانه لما زال فقد دل ذلك على حصوله عن امر عارض على اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه فما
فكان مثل العارض بعد البلوغ قوله وحد الامتداد كذا اعلم ان الامتداد في الصوم والصلوة وسائر العبادات يحصل بالكثرة
الموقعة في الحرج لان الجنون اذا امتد لا بد من ان يكون ايجاب العبادة معه موقعا في الحرج لانه لا يمكنه اداء العبادة مع
الجنون ولو زال وقد وجبت العبادات عليه في حال الجنون اجتمعت واجبات حال الجنون وحال الافاقة في وقت واحد
فيحرج في ادائها لكثرتها ثم لما لم يكن للكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت الا ان
وقت الصلوة يوم وليلة وهو وقت قصير في نفسه فوكدت كثرتها بدخولها في حد التكرار فحد الامتداد في الصوم بان يستوعب
الجنون في شهر رمضان وهذا اللفظ يشير الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية
وذكر في الكامل نقلا عن شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا واستوعب الجنون باقي الشهر
لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه سواء وكذا لو افاق في ليلة من الشهر ثم اصبح مجنونا
ولو افاق في يوم رمضان في وقت النية لزمه القضاء ولو افاق بعده اختلفوا فيه والصحيح لا يلزمه القضاء لان الصوم
لا يفتتح فيه وانما لم يعتبر التكرار في الصوم كما اعتبر في الصلوة لوجهين احدهما انا انما شرطنا دخول الصلوات في حد التكرار

تاكيد الوصف الكثرة فان اصل الكثرة يحصل باستيعاب الجنس وانما يصار الى المؤكد اذا لم يزد المؤكد على الاصل وفي باب الصوم
يزداد المؤكد على الاصل اذ لا ياتي وقت وظيفة اخرى ما لم يمض احد عشر شهرا فيزداد ما جعل تابعا على الاصل وهو فاسد ولا يلزم
عليه زيادة المرتين على المرة الواحدة في الوضوء فانها شرعت لتاكيد الفرض مع انها اكثر عددا من الاصل لانها لم تشرع
شرطا لاستباحة الصلوة بطريق الوجوب بل الزائد سنة والسنن والنوافل وان كثرت لا يماثل الفرض فلا يؤدي نقضا لان
المطلوب نفي المماثلة بين التبع والاصل وقد حصل بخلاف ما نحن فيه لان الزائد فيه شرط كالاصل فلم يجز ان يكون مثلا له والثاني
ان الصوم وظيفة السنة لا وظيفة الشهر وان كان اداؤه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة اليوم والليلة وان كان
اداؤها في بعض الاوقات ولهذا كان من رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما وجعل صوم رمضان مع ست من الشوال بمنزلة
صيام الدهر كله كما ورد به الحديث ثم لما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى اذ الاستيعاب لا يتحقق الا بوجود جزء من الشوال
فكان الجنس كالتكرر بتكرر وقته ويتاكد الكثرة به فلا حاجة الى اعتبار تكرار حقيقة الواجب فكان هذا اشمل ما قال ابو حنيفة وابو يوسف
في الصلوة على ما نعرفه قوله وفي الصلوة ان يزيد الجنون على يوم وليلة اختلف اصحابنا رحمهم الله فيما يحصل به التكرار فاعتبر محمد
دخول وقت لنفس التكرار الفعلية في حد التكرار بان يصير الصلوة ستا لان التكرار يتحقق به واعتبر ابو حنيفة وابو يوسف دخول
وقت الصلوة في حد التكرار فاعتبر الزيادة على يوم وليلة باعتبار الساعات واليه يشير لفظ الكتاب وفائدة الاختلاف
تظهر فيما اذا جن بعد طلوع الشمس ثم افاق في اليوم الثاني قبل الزوال او قبيل دخول وقت العصر فعند محمد رحمه الله يجب
عليه القضاء لان الصلوة لم تصر ستا فلم يدخل الواجب في حد التكرار حقيقة وعندهما لا قضاء عليه لان وقت الصلوة
وهو اليوم والليلة قد دخل في حد التكرار حقيقة وان لم يدخل الواجب فيه والوقت سبب فيقام مقام الواجب الذي هو سبب
للتيسير على المكلف باسقاط الواجب عنه قبل صيرورته مكررا كما اقيم السفر مقام المشقة وفي الزكوة اي الامتداد في حق
الزكوة ان يستغرق الحول عند محمد رحمه الله وهو رواية ابن رستم عنه ورواية الحسن عن ابي حنيفة والمروي عن ابي يوسف
في الامالي قال صدر الائمة ابو اليسر وهذا هو الاصح لان الزكوة يدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن
ابي يوسف ان الامتداد في حق الزكوة باكثر السنة ونصف السنة ملحق بالاقل لان كل وقتها الحول الا انه [illegible]
باكثر الحول عملا بالتيسير والتخفيف فان اعتبار اكثر السنة ايسر واخف على المكلف من اعتبار تمامها لانه اقرب الى سقوط الواجب
من اعتبار الجميع كما ان اعتبار الوقت في حق الصلوة ايسر من اعتبار حقيقتها واذا زال الجنون قبل الحد الذي ذكرناه في
كل عبادة وجب عليه كان على الاختلاف المذكور بين ابي يوسف ومحمد على ما ذكرناه في الصوم والصلوة وبيانه في حق الزكوة فيما
اذا بلغ الصبي مجنونا وهو مالك لنصاب فزال جنونه بعد مضي ستة اشهر ثم تم الحول من وقت البلوغ وهو مفيق وجب عليه الزكوة عند محمد
لانه لا فرق بين الاصلي والعارضي ولا يجب عند ابي يوسف بل يستانف الحول من وقت الافاقة لانه بمنزلة الصبي الذي بلغ الآن
عنده ولو كان الجنون عارضيا فزال بعد ستة اشهر يجب عليه الزكوة عند تمام الحول بالاتفاق لانه زال قبل الامتداد عند
الكل ولو زال الجنون بعد مضي احد عشر شهرا تجب الزكوة عند محمد سواء كان اصليا او عارضيا لوجود الزوال قبل الامتداد
لمساواة الاصلي للعارضي عنده وعند ابي يوسف لا تجب لوجود الزوال بعد الامتداد قوله وما كان حسنا لا يحتمل غير مثل

الایمان بالله تعالی مشروع فی حقه بطریق التبعیة کما شرع فی حق الصبی وان لم یصح ایمانه بنفسه حتی صار مومنا تبعا لابویه او لاحدهما
وما کان قبیحا لایحتمل العفو مثل الکفر فثابت فی حقه بطریق التبعیة ایضا حتی انه یصیر مرتدا تبعا لابویه لان التصرف الضار وان کان غیر ثابت فی
حقه ان الکفر بالله عز وجل قبیح لایحتمل العفو فلا یمکن القول برده بعد تحققه من الابوین واذا ثبت فی حقهما ثبت فی حقه ایضا لانه تبع لهما فی
الدین الا یری ان الاسلام لایمکن ان یثبت فی حقه بطریق الاصالة لعدم تصور رکنه منه وانما یثبت بطریق التبعیة فاذا ارتد ابواه وزالت
التبعیة فی الاسلام لاوجه الی جعله مسلما بطریق الاصالة فلو لم یحکم بردته لوجب ان [illegible] وهو فاسد فلزم القول بثبوت الردة فی حقه
ضرورة وانما یثبت الردة فی حقه تبعا اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا به بدار الحرب فان لحقا بدار الحرب وترکاه فی دار الاسلام لا یثبت
الردة فی حقه لانه مسلم تبعا للدار الاسلام لان اسلامه مستفاد باحد الابوین وبالدار فاذا بطل حکم الاسلام من جهة الابوین ظهر اثر دار الاسلام
لانه خلف عن الابوین وکذا لو ادرک عاقلا مسلما وابواه مسلمان ثم جن فارتدا ولحقا به دار الحرب لم یصر تبعا لهما فی الردة لانه صار اصلا فی
الایمان فلا یصیر تبعا بعده وکذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم یتبع ابویه لانه صار اصلا فی الایمان بتقرر رکنه منه وبالاعتقاد
والاقرار فلم ینعدم ذلک بالاسباب التی اعترضت فبقی مسلما کذا فی نکاح الجامع قوله واما الصغر فانه فی اول احواله مثل الجنون ویسقط
عن الصغیر ما یسقط عن المجنون ولم یصح ایمانه ولا تکلیفه بوجه لانه ای الصغر والضمیر راجع الی مدلول الصغیر عدیم العقل والتمییز کالمجنون والتمییز
معنی یعم جمیع الحیوانات به یعرف ما یحتاج الیه من المنافع والمضار التی یتعلق بها بقاؤه اودعه الله تعالی فی طباعها والعقل مختص بالانسان
به یدرک عواقب الامور وحقائق الاشیاء وقد یعدم الصغیر کلیهما فی اول احواله فکان مثل المجنون بل ادنی حالا منه لانه قد یکون للمجنون
تمییز وان لم یکن له عقل وهو عدیم الامرین واما اذا عقل ای ترقی الصبی عن اولی درجات الصغر الی اوسطها وظهر فیه شیء من امارة العقل
فقد اصاب ضربا ای نوعا من اهلیة الاداء وکان ینبغی ان یثبت فی حقه وجوب الاداء ایضا لکن الصبا عذر مع ذلک ای مع انه قد اصاب
ضربا من الاهلیة لانه ناقص العقل لبقاء الصبا وعدم بلوغ العقل غایة الاعتدال فیسقط به ای بهذا العذر ما یحتمل السقوط عن البالغ من
حقوق الله تعالی مثل الصلوة والصوم وسائر العبادات ومثل الحدود والکفارات فانها تحتمل السقوط باعذار وتحتمل النسخ فی انفسها وتثبت
باسباب جعلیة مثل الوقت والمال والبیت فیجوز ان یسقط بهذا العذر الذی هو رأس الاعذار وان لا یجعل تلک الاسباب اسبابا فی حق الصبی
لعدم الخطاب لکن لا یسقط عنه ما لا یحتمل السقوط مثل فرضیة الایمان فانه فرض دائم لا یحتمل السقوط لانه تعالی اله دائم منزه عن التغییر
والزوال فکان وجوب التوحید دائما بدوام الالوهیة لکن قد یعذر العبد فی الاداء لعجز حقیقی او تقدیری مع بقاء الوجوب کما یعذر
فی اداء الصلوة لعجز حقیقی او تقدیری کالنوم وفقد الطهارة مع بقاء الوجوب فلاجرم اذا اداه الصبی کان فرضا لا نفلا علی
ما مر بیانه قوله وجملة الامر ای الامر الکلی فی باب الصغر وحاصل احکامه ان یوضع عن الصبی العهدة ای یسقط عنه عهدة ما یحتمل العفو
والمراد بالعهدة ههنا لزوم ما یوجب التبعة والمؤاخذة وقیل العهدة ما حصل بالعهد الماضی وهو الوجود واسم لما حصل من العرف
ویصح منه وله ای من الصبی بان یباشر بنفسه وللصبی بان یباشر غیره لاجله ما لا عهدة فیه ای لا ضرر فیه کقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض
لان الصبا من اسباب المرحمة طبعا فان کل طبع سلیم یمیل الی الرحمة علی الصغار وشرعا لقوله علیه السلام من لم یرحم صغیرنا ولم یوقر
کبیرنا فلیس منا فجعل سببا للعفو ای عن کل عهدة تحتمل العفو ای جعل الصبا سببا لاسقاط کل تبعة وضمان یحتمل السقوط عن البالغ بوجه
واحترز به عن الردة فانها لا تحتمل العفو وعن حقوق العباد فانها حقوق محترمة تجب لمصالح المستحق وتتعلق ببقائه بها فلا یمتنع

وجوبها بسبب الصبا كما لا يمتنع في حق البالغ لعذر ولهذا اي ولان الصبا سبب العفو عن كل عهدة تحتمل العفو لا يحرم الصبي عن الميراث
بسبب القتل حتى لو قتل مورثه عمدا او خطأ لا يستحق ميراثه لانه موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو وبا عذار كثيرة فيسقط لعذر الصبا ويجعل
كان المورث مات حتف انفه ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجناية في فعله بخلاف الدية
فانها تجب لعصمة المحل وهو اهل لوجوبها عليه اذ الصبا لا ينفي عصمة المحل ولا يلزم عليه اي على عدم حرمان الصبي عن الارث بالقتل
حرمانه بالرق والكفر حتى لو ارتد الصبي العاقل والعياذ بالله او كان رقيقا لا يستحق الارث عن قريبه لان الرق ينافي اهلية الارث
لان اهليته باهلية الملك اذ لوراثة خلافة في الملك والرق ينافي الملك لما بيّنه ولان توريث الرقيق عن قريبه لتوريث الاجنبي
من الاجنبي حقيقة لان الرقيق لما لم يكن اهلا للملك يثبت الملك ابتداء لمولاه وذلك باطل ولان الحق بالاموال ليست باهل الارث
فكذلك الكفر اي وكالرق الكفر في انه ينافي الارث لان الكفر ينافي اهلية الولاية على المسلم لقوله عز وجل ولن يجعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية الا ترى الى قوله عز وجل اخبارا عن زكريا عليه السلام فهب لي من لدنك وليا
يرثني فانه يشير الى ان الارث مبني على الولاية كذا ذكر شيخ الاسلام في شرح التقويم ولعدم المحل وهو الارث ههنا لعدم
سببه وهو الولاية كما في الكفر او عدم اهليته اي اهلية المستحق او عدم اهلية المحل للشخص كما في الرق لا يعد جزاء اي عقوبة ولا يمتنع
بسبب الصبا الا ترى ان من لا يملك الطلاق لعدم النكاح او العتاق لعدم ملك الرقبة لا يعد ذلك عقوبة ولذلك نراكم
الشيخ اشار ههنا الى ان الولاية سبب الارث وذكر في عامة الكتب ان سبب الارث وهو اتصال الشخص بالميت لقرابة
او زوجية او ولاء فعلى هذا كانت الولاية من شروط اهلية كالحرية الا ان الشيخ لما نظر الى ان الكافر لما خرج بكفره
عن اهلية الارث مطلقا فانه يرث من كافر آخر وذلك لا يثبت بدون الاهلية بخلاف الرقيق فانه لا يرث من احد
اصلا فلم يكن اهلا للميراث فوجه جعل الكفر مزيل السبب والرق مزيل الاهلية فعلى هذا يكون الاتصال بالميت مع الولاية
سببا فبانتفاء الولاية ينتفي السببية قوله واما العته بعد البلوغ فكذا العته آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه
بعض كلامه كلام العقلاء وبعض كلامه كلام المجانين وكذا سائر اموره فكما ان المجنون يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل
يشبه العته آخر احوال الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن الخلل فيه فكما الحق المجنون باول احوال الصغير في الاحكام الحق العته بآخر
احوال الصبا في جميع الاحكام ايضا حتى ان العته لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها الصبا مع العقل فيصح اسلام المعتوه
وتوكله في بيع مال غيره وطلاق منكوحة غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه اي العته يمنع العهدة اي
ما يوجب الزام شيء فيه ومضرة كالصبا فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب
ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاقه امرأة نفسه ولا اعتاقه عبد نفسه باذن الولي وبدون اذنه ولا بيعه وشراؤه لنفسه بدون
اذن الولي لان كل ذلك من العهدة والضرر ولما ذكر ان العهدة ساقطة عن الصبي والمعتوه لزم عليه وجوب ضمان ما
يستهلك الصبي والمعتوه من الاموال عليهما فانه من العهدة وقد ثبت في حقهما فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما يستهلك
من الاموال فليس بعهدة اي ليس من العهدة المنفية عنهما لان المنفي عنهما عهدة تحتمل العفو في الشرع وضمان
المتلف لا يحتمل العفو شرعا لانه حق العبد ولان العهدة اذا استعملت في حقوق العباد يراد بها ما يلزم بالعقود

في اغلب الاستعمال وهو المراد بها ههنا وضمان المستهلك ليس من هذا القبيل فلا يكون عهدة لكنه اي الضمان شرع جبرا لما استهلك من المحل المعصوم ولهذا اقدر بالمثل وكون المستهلك صبيا معذورا او معتوها اي بالغا معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد اليه لتعلق بقائه وقوام مصالحه به وبالصبا والعته لا تزول حاجته اليه عنه فيبقى معصوما فيجب الضمان على المستهلك ولا يمنع بعذر الصبا والعته بخلاف حقوق الله فانها تجب بطريق الابتلاء فذلك يتوقف على كمال العقل والقدرة وبخلاف الحقوق الواجبة بالعقود لانها لما وجبت بالعقل وقد خرج كلامهما عن الاعتبار عند استلزامه المضار لم يجعل العقود اسبابا لتلك الحقوق في حقهما قوله ويوضع عنه اي عن المعتوه الخطاب كما يوضع عن الصبي ولا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات كما في حق الصبي وهو اختيار عامة المتاخرين وذكر القاضي الامام ابو زيد في التقويم ان حكم العته حكم الصبا الا في حق العبادات فانا لم تسقط به الوجوب احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب وذكر صدر الاسلام رح يشير الى هذا القول ان بعض اصحابنا رح ظنوا ان العته غير ملحق بالصبا بل هو ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما ظنوا بل العته نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ المعتوه لا يقف على عواقب الامور كصبي ظهر فيه قليل عقل وتحقيقه ان نقصان العقل لما اثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما اثر عدمه العقل في حقه اثر في سقوط الخطاب الصبي بعد البلوغ ايضا كما اثر عدمه في السقوط بان صار مجنونا لانه لا اثر للبلوغ الا في كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الآفة كان البلوغ وعدمه سواء فالخطاب يسقط عن المجنون كما يسقط عن الصبي في اول احواله تحقيقا للعدل وهو ان لا يؤدي الى تكليف ما ليس في الوسع ويسقط عن المعتوه كما يسقط عن الصبي في آخر احواله تحقيقا للفضل وهو نفي الحرج عنه نظرا له ومرحمة عليه ويولى عليه اي يثبت الولاية على المعتوه لغيره كما ثبتت على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والمرحمة لانه دليل العجز ولا يلي هو على غيره لانه عاجز عن التصرف بنفسه فلا يثبت له قدرة التصرف على غيره لانه عاجز ولما جمع الشيخ بين اول احوال الصبا والجنون وبين آخر احواله والعته ذكر ما يقع به الفرق بين هذه الاشياء من الحكم فقال وانما يفترق الجنون والصغر اي لا فرق بين المجنون والصغير والمراد به اول احواله الذي لا عقل فيه للصبي الا ان هذا العوارض اي الجنون غير محدود اذ ليس لزواله وقت معين ينتظر له فقيل اذا اسلمت امراة المجنون عرض على ابيه او امه الاسلام في الحال فلا يؤخر العرض الى ان يعقل المجنون لان فيه ابطال حق المرأة والصغير محدود فوجب تاخير العرض الى ظهور اثره العقل حتى لو زوج النصراني ابنه الصغير الذي لا يعقل امرأة نصرانية واسلمت المرأة وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما بل يترك عليه حتى يعقل الصبي ولا يجب عرض الاسلام على احد في الحال لان للصغير حق الامساك للنكاح باسلامه بنفسه في التعجيل تفويته وليس في ترك الفرقة الا تاخير من غير ضرر ولا فساد في الحال لان عقل الصبي اوانه معهود على ذلك اجرى الله تعالى العادة فكان للتاخير اولى فاذا عقل عرض عليه القاضي الاسلام فان اسلم والا فرق بينهما وانما صح العرض وان كان الصبي لا يخاطب بالاسلام لان الخطاب انما يسقط عنه فيما هو حق الله دون حق العباد ووجوب العرض ههنا لحق المرأة فيتوجه الخطاب عليه ولا يؤخر الى بلوغ الصبي لان اسلام الصبي العاقل صحيح عندنا فيتحقق الاباء منه فلا يؤخر حق المرأة الى البلوغ كذا في شرح الجامع قوله واما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان يعني في وجوب العرض في الحال كما لا يفترقان في سائر الاحكام حتى لو اسلمت امرأة المعتوه الكافر يجب العرض عليه في الحال كما يجب في اسلام امرأة الصبي العاقل العرض على نفسه في الحال لان اسلام المعتوه صحيح لوجود اصل العقل كاسلام الصبي

العاقل نص على صحة اسلامه في مختصر التقويم بخلاف المجنون لان اسلامه لما لم يصح لعدم العقل لم يفد به العرض عليه فوجب العرض على وليه
دفعا للظلم عن المرأة بقدر الامكان وانما قيد المعتوه بالعاقل احترازا عن المجنون فان اسم المعتوه قد يطلق عليه والصبي العاقل والمجنون فان استويا
في وجوب العرض في الحال فقد افترقا في ان الواجب في حق الصبي العرض على نفسه دون وليه وفي حق المجنون العرض على وليه دون نفسه
فحصل مما ذكرنا ان المجنون ساوى المعتوه والصبي العاقل في وجوب العرض في الحال ويفارقهما في ان الواجب في حقه العرض على وليه
وفي حقهما العرض على انفسهما ويفارق المجنون الصغير في الوجوب في الحال وفي الوجوب على الولي ايضا ويفارق المعتوه الصغير الذي
لا يعقل في الوجوب في الحال ويساويه في الوجوب على النفس دون الولي وكذا الصبي العاقل قوله واما النسيان فكذا قيل النسيان معنى
يعتري الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ وقيل هو عبارة عن الجهل الطارئ ويبطل الطرد بهذين التعريفين بالنوم والاغماء
وقيل هو جهل الانسان بما كان يعلمه ضرورة مع علمه بامور كثيرة لا بآفة واحترز بقوله بامور كثيرة عن النائم والمغمى عليه فانهما
خرج بالنوم والاغماء من ان يكونا عالمين باشياء كانا يعلمانها قبل النوم والاغماء وبقوله لا بآفة عن المجنون فانه جهل بما كان
يعلمه الانسان قبله مع كونه ذاكرا الامور كثيرة لكنه بآفة وقيل هو آفة تعترض للمخيلة مانعة من انطباع صور من الذكر فيها
وقيل هو امر بديهي لا يحتاج الى التعريف اذ كل عاقل يعقل نسيانه من نفسه كما يعلم الجوع والعطش ثم انه لا ينافي
نفس الوجوب ولا وجوب الاداء لانه لا يخل بالاهلية وايجاب الحقوق على الناسي لا يؤدي الى ايقاعه في الحرج فيمتنع الوجوب
به اذ الانسان لا ينسى عبادات متوالية تدخل فيه حد التكرار غالبا بخلاف الاغماء كالنوم لكنه اي النسيان اذا كان غالبا في حق من حقوق
صاحب الشرع بحيث يلازمه واراد بالملازمة ان لا يخلو الطاعة عنه في الاغلب مثل النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان الطبع
لما دعا الى الاكل والشرب بسبب الصوم اوجب ذلك نسيان الصوم لان النفس لما اشتغلت بشيء يكون ذلك سببا لغفلتها
من غيره عادة والتسمية في الذبيحة اي ومثل نسيان التسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب خوفا وهيبة لنفور الطبع
عنه وتغير منه حال البشر ولهذا لا يحسن الذبح كثير من الناس فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف
جعل جبرا لكن اي جعل النسيان الموصوف من اسباب الضعف في حق الله تعالى فجعل كان المفطر لم يوجد فبقي الصوم وجعل كان التسمية
قد وجدت فيحل الذبيحة وانما جعل التسمية من حقوق الله تعالى لان الثابت عند وجودها الحل وعند عدمها الحرمة وهما من حقوق
الله تعالى عز وجل لانه اي النسيان المذكور من جهة صاحب الحق اعترض لحدوثه بصنع الله تعالى وانقطع اختيار العبد عنه بالكلية
فيصلح سببا للعفو بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سببا للعفو حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه ضمانه
لان حقوق العباد محترمة لحاجتهم كما مر بيانه لا للابتلاء لانه ليس للعبد على العبد حق الابتلاء بل حقه في نفسه وهي محترمة فيبقى حقوقا يتعلق
بها قوامها كرامة من الله عز وجل وبالنسيان لا يفوت هذا الاستحقاق فلا يمتنع به وجوبها فاما حقوق الله تعالى فابتلاء لانه
جل جلاله غني عن العالمين وله ان يبتلي عباده بما شاء فكان ايجاب الحقوق منه على العباد ابتلاء لهم مع فناء عن افعالهم
وقال الله تعالى ومن جاهد فانما يجاهد لنفسه ان الله لغني عن العالمين والابتلاء لا يتحقق مع العجز لعدم
العلم فيجوز ان يجعل النسيان عذرا في بعض الحقوق اذا دل الدليل عليه قوله ولهذا اي ولان النسيان الغالب
جعل عذرا قلنا ان سلام الناسي لما كان غالبا بان وقع في القعدة الاولى على ظن انها القعدة الاخيرة لم يقطع

الصلوة لان القعدة محل السلام وليس للمصلي هيئة تذكره انها القعدة الاولى ام الاخيرة فيكون مثل النسيان في الصوم
فيجعل عذرا بخلاف السلام في غير حالة القعود والكلام في جميع الاحوال لان النسيان فيهما غير غالب لان هيئة المصلي مذكرة
له مانعة عن النسيان اذا نظر اليها فكان وقوعه فيه لغفلة وتقصيره فلا يجعل عذرا لانه ليس في معنى النسيان المنصوص عليه قوله واما النوم
فهذا النوم فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه وتمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل مع سلامتها واستعمال العقل
مع قيامه فيعجز العبد به عن اداء الحقوق وفي عبارة اهل الطب سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ الروح
النفساني من الجريان في الاعضاء مع قيامه فيعجز العبد به قوله فيعجز عن كذا تبيين لتحديد النوم اذ الاغماء ونحوه داخل فيه لكنه بيان
اثر النوم وقوله فاوجب تاخير الخطاب للاداء نتيجة قوله فيعجز عن استعمال القدرة واللام متعلقة بالخطاب يعني لما كان النوم
عجزا عن كذا كان حكمه تاخير حكم الخطاب في حق العمل به لا سقوط الوجوب لاحتمال الاداء حقيقة بالانتباه واحتمال خلفه وهو القضاء على
تقدير عدم الانتباه وهذا لان نفس العجز لا يسقط اصل الوجوب وانما يسقط وجوب العمل الى حين القدرة الا ان يطول
زمان الوجوب فحينئذ يسقط دفعا للحرج والنوم لا يمتد عادة بحيث يخرج العبد في قضاء ما يفوته في حال نومه لانه لا يمتد ليلا
ونهارا عادة فلم يسقط الوجوب به لانه لا يخل بالاهلية وقوله فبطلت عباراته نتيجة قوله وهو ينافي الاختيار يعني لما نافى النوم
الاختيار اصلا لانه بالتمييز ولم يبق للنائم تمييز بطلت عباراته فيما ينبني على الاختيار مثل الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء
وصار كلامه لعدم التمييز والاختيار بمنزلة الحان الطيور فلا يعتبر قوله ولم يتعلق الى اخره اذا قرأ المصلي في صلوته قائما وهو نائم
لم يصح قراءته في المختار لما قلنا من فوات الاختيار بالنوم وكذا لا يعتد قيامه وركوعه وسجوده من الفرائض لصدورها لا من
اختيار واما القعدة الاخيرة فلا نص فيها عن محمد رحمه الله وقيل انها تعتد من الفرائض لانها ليست بركن وان كانت من
جملة الفروض ههنا فرق بين الركن وبين الفرض فركن الشيء ما يفسر به ذلك الشيء وتفسير الصلوة لا يقع بالقعدة وانما يقع بالقيام
والقراءة والركوع والسجود ولهذا لو حلف لا يصلي فقام وقرأ وركع وسجد يحنث في يمينه ولو كانت القعدة من جملة الاركان
لتوقف الحنث عليه فان الحنث في اليمين لا يتحقق الا بوجود ذلك الشيء ومبناها على الاستراحة فيلائمها النوم فيجوز ان
يحتسب من الفرض بخلاف سائر الافعال فان مبناها على المشقة فلا يتادى في حالة النوم وذكر في المنية اذا نام في القعود
كلها فعليه ان يقعد قدر التشهد فان لم يفعل فسدت صلوته وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض لان الشرع جعل النائم
كالمستيقظ في حق الصلوة كذا في الذخيرة واذا تكلم النائم في صلوته لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام لصدوره ممن لا تمييز له وهو
مختار الشيخ الامام فخر الاسلام وذكر في المغني وفتاوى قاضيخان والخلاصة ان صلوته والخلاصة ان صلوته تفسد من غير ذكر خلاف وفي النوادر اذا تكلم
في الصلوة في حالة النوم تفسد صلوته هو المختار واما اذا قهقه النائم في صلوته فلا رواية فيها عن محمد ايضا فقال الحاكم ابو محمد الكفني تفسد صلوته
ويكون حدثا لانه قد ثبت بالنص ان القهقهة في صلوة ذات ركوع وسجود حدث وقهقهته حدث ولا فرق في الاحداث بين النوم واليقظة الا ترى ان الاحتلام يوجب الغسل كما
لو انزل بشهوة في اليقظة وتفسد صلوته لان النائم في الصلوة كالمستيقظ وبهذا اخذ عامة المتاخرين احتياطا كذا في المغني وعن
شداد بن اوس عن ابي حنيفة انها تكون حدثا ولا تفسد صلوته حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته بعد الانتباه لان فساد الصلوة
بالقهقهة باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال بالنوم لفوات الاختيار اما تحقق الحدث فلا يفتقر الى الاختيار فلا يمتنع بالنوم فكان

القهقهة في هذه الحالة حدثا سماويا بمنزلة الرعاف فلا تفسد الصلوة وقيل تفسد صلوته ولا تكون حدثا وهذا هو المذكور في عامة نسخ الفتاوى لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام في القهقهة والنوم كاليقظة في حق الكلام عند الاكثر كما قلنا واما كونها حدثا فباعتبار معنى الجناية وقد زال بالنوم الا ترى ان قهقهة الصبي في الصلوة لا يكون حدثا لزوال معنى الجناية عن فعله ومختار المصنف وفخر الاسلام رحمهما الله انها لا تكون حدثا لزوال معنى الجناية عنها بالنوم ولا تفسد الصلوة ايضا لان النوم يبطل حكم الكلام فتبين بما ذكرنا ان قوله هو الصحيح متعلق بالمسائل الثلاث دون الاخيرة وحدها قوله والاغماء كذا الاغماء فتور يزيل القوى ويعجز به ذو العقل عن استعمال قياسه حقيقة كذا فسره الشيخ ابو المعين رح وكانه اراد فتورا غير طبعي والا دخل النوم فيه ويحتمل ان الاحتراز عنه يحصل بقوله يزيل القوى فانه لا يخل بالاهلية كالنوم لان العجز عن استعمال العقل لا يوجب عدم العقل فيبقى الاهلية ببقائه فلا ينافي الوجوب لكنه لما فوت الاختيار واوجب عجزا عن استعمال القدرة اوجب تاخير الخطاب بالاداء وبطلان العبارة كالنوم ثم اشار الى الفرق بينه وبين النوم في الحقيقة والحكم فقال وهو اي الاغماء اشد من النوم يعني في كونه عارضا وفي تفويت الاختيار والقدرة لان النوم فترة اصلية اي طبيعية بحيث لا يخلو الانسان عنه في حال صحته فمن هذا الوجه يختل كونه عارضا وان تحققت العارضية فيه باعتبار انه زائد على معنى الانسانية ولا يزيل اصل القدرة ايضا وان اوجب العجز عن استعمالها وتمكن ازالته بالتنبيه وهذا اي الاغماء عارض من كل وجه لان الانسان قد يخلو عنه في مدة حيوته فكان اقوى من النوم في العارضية ينافي القوة اصلا لما بينا انه مرض يزيل القوى ولهذا لا يمكن ازالته بفعل احد بخلاف النوم لانه عجز عن استعمال القدرة مع وجودها ولهذا اي ولكونه اشد من النوم كان الاغماء حدثا في كل الاحوال مضطجعا كان او قاعدا او قائما او راكعا او ساجدا والنوم ليس بحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل الا اذا غلب فحينئذ يصير سببا للاسترخاء فيكون حدثا ومنع اي الاغماء البناء قليلا كان الاغماء او كثيرا مضطجعا كان المغمى عليه او غير مضطجع لانه من العوارض النادرة في الصلوة فلم يكن في معنى ما ورد به النص وهو الحدث الذي يغلب وجوده في جواز البناء ولانه فوق الحدث في المنع عن الصلوة لانه مع كونه حدثا في جميع الاحوال مخل بالعقل وكل واحد منهما [illegible] في المنع من الاداء لانه مفتقر الى كل واحد منهما كذا في بعض الفوائد بخلاف النوم لانه لازم للانسان باصل الخلقة فيكون كثير الوقوع فلا يمنع البناء بمنزلة الرعاف وذكر في فتاوى قاضي خان اذا نعس في الصلوة من غير تعمد فنام نائما حتى اصطجع فقد اختلف فيه قال بعضهم ينتقض طهارته ولم تفسد صلوته لانه حدث سماوي فله ان يتوضأ ويبني وقيل لا تفسد صلوته ولا ينتقض طهارته كما لو نام في السجود فاما اذا نام مضطجعا متعمدا ينتقض وضوءه وبطلت صلوته بلا خلاف واعتبر امتداد الاغماء استحسانا في حق الصلوة خاصة حتى سقط به الصلوة اذا امتد ولم يعتبر امتداد النوم في شيء اصلا وكان القياس ان لا يسقط الاغماء بشيء وان طال كما ذهب اليه بشر بن غياث المريسي لانه لا يزيل العقل ولكنه يوجب خللا في القدرة الاصلية فيؤثر في تاخير الاداء دون سقوط القضاء كالنوم الا ان الفرق ان الاغماء قد يقصر وقد يطول عادة في حق بعض الواجبات فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم لا يسقط به القضاء واذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون والصغر فيسقط القضاء ثم امتداده في حق الصلوة ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الاوقات عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وابي يوسف رحمه الله تعالى وباعتبار الصلوات عند محمد رحمه الله تعالى على ما بينا في الجنون

في الجنون وقال الشافعي رحمه الله امتداده باستيعاب وقت الصلوة حتى لو كان مغمى عليه وقت صلوة كامل لا يجب عليه
القضاء لان وجوب القضاء يبتنى على وجوب الاداء ولا فرق بين النوم والاغماء فان النوم عن اختيار منه بخلاف الاغماء ولكن استحسنا
بحديث علي رضي الله عنه فانه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوات وعبد الله بن عمر رضي
الله عنه اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوات فعرفنا ان امتداده في الصلوة بما ذكرنا كذا في المبسوط وفي الصوم
لا يعتبر امتداده وهو معنى قوله خاصة حتى لو اغمي عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء ان تحقق ذلك
الا عند الحسن البصري فانه يقول سبب وجوب الاداء لم يتحقق في حقه لزوال عقله بالاغماء ووجوب القضاء يبتنى عليه
وقلنا ان الاغماء عذر في تاخير الصوم الى زواله لا في اسقاط لان سقوطه بزوال الاهلية او بالحرج ولا تزول الاهلية به لما
بينا ولا يتحقق الحرج به ايضا لانه انما يتحقق فيما يكثر وجوده وامتداده في حق الصوم نادر لانه مانع من الاكل والشرب
وحيوة الانسان شهرا بدونهما لا يتحقق الا نادرة فلا يصلح لبناء الحكم عليه وفي الصلوة امتداده غير نادر فيوجب حرجا فيجب اعتباره
قوله واما الرق فهذا الرق في اللغة هو الضعف يقال ثوب رقيق اي ضعيف النسج ومنه رقة القلب وفي عرف الفقهاء
هو عبارة عن ضعف حكمي يتهيأ الشخص به لقبول ملك القهر عليه فيتملك بالاستيلاء كما تملك الصيد وسائر المباحات واحترز
بالحكمي عن الحسي فان العبد ربما يكون اقوى من الحر حسا لان الرق لا يوجب خللا في سلامة البنية ظاهرا او باطنا لكنه وان قوي حسا
عاجز عما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية والتزوج ومالكية المال وغيرها ولا يلزم عليه ان اهل الحرب ارقاء حتى
ملكوا بالاستيلاء ثم ان تصرفاتهم نافذة وانكحتهم صحيحة وشهاداتهم فيما بينهم مقبولة واملاكهم ثابتة لان ثبوت وصف الرق فيهم
بالنسبة الينا حتى صاروا عرضة للتملك في حقنا فاما فيما بينهم فلهم حكم الاحرار بناء على ديانتهم فيما بينهم بالحرية فيثبت هذه الاحكام
في حقهم شرع اي الرق جزاء في الاصل اي في اصل وضعه وابتداء ثبوته فان الكفار لما استنكفوا عبادة الله عز وجل وصيروا
انفسهم ملحقة بالجمادات حيث لم ينتفعوا بعقولهم وسمعهم وابصارهم بالتامل في ايات الله والنظر في دلائل وحدانية الله جازاهم
الله تعالى في الدنيا بالرق الذي صاروا به محال الملك وجعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهائم في التملك والابتذال
ولكونه جزاء الكفر في الاصل لا يثبت على المسلم ابتداء لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في حال البقاء
ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء ومن غير ان يلتفت الى جهة العقوبة فيه حتى يبقى العبد
رقيقا وان اسلم وصار من الاتقياء ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يوجد منه ما يستحق به الجزاء وهو كالخراج
فانه في الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لا يبتدأ على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم
ارض الخراج لزم عليه الخراج والعرضة المعترض للامر اي الذي نصب للامر فعلة من العرض يقال فلان جعل عرضة
للبلاء اي منصوبا للبلاء بحيث يعترض عليه ومنه قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اي معرضا لها فتبتذلوه بكثرة الحلف
به فالمعنى ههنا ان الانسان بسبب الرق يصير معرضا ومنصوبا للتملك والابتذال اي الامتهان قوله وهو وصف لا يحتمل
التجزي اصله التجزؤ بالهمزة لكن الفقهاء لينوا الهمزة تخفيفا كما هو مذهب بعض العرب في المهموزات فصار تجزوا بالواو ثم
قلبوا الواو ياء لوقوعها طرفا فقالوا التجزي ومثله التوضي والتوضؤ اي الرق لا يحتمل التجزي ثبوتا وزوالا وقال محمد بن سلمة البلخي

من مشائخنا انه يحتمل التجزي ثبوتا حتى لو فتح الامام بلدة ورأى الصواب في ان يسترق انصافهم ونفذ ذلك منه والاصح انه لا يتجزى
لان سببه وهو القهر لا يتجزى اذ لا يتصور قهر نصف الشخص شائعا دون النصف والحكم يبتنى على السبب كذا في المبسوط ولانه اثر
الكفر وهو لا يتجزى ولانه شرع عقوبة وجزاء ولا يتصور ايجاب العقوبة على النصف شائعا دون النصف والحاصل ان المحل لا يتجزى
في قبول هذا الوصف كما لا يتجزى في اتصافه بالعلم والجهل وكما ان المرأة لا تتجزى في اتصافها بالحل والحرمة والمراد من التجزي وعدمه
فيما نحن بصدده من المسائل ان المحل في حق قبول حكم الرق او العتق او الاعتاق او الملك والاتصاف به يقبل التجزي او لا يقبله فافهم
ثم استدل على ان ما ذكره هو مذهب اصحابنا في المسئلة المذكورة وان محمدا ذكرها في اخر دعوى الجامع من غير ذكر خلاف فدل انه مذهب اصحابنا
جميعا انه يجعل عبدا في شهادته وان لم يثبت الملك للمعتق له الا في النصف حتى لو انضم اليه مثله لم يجعلا بمنزلة حر واحد في الشهادة كما جعلت
المرأتان بمنزلة رجل واحد فيها وفي جميع احكامه مثل الحدود والارث والنكاح والحج والجمعة وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يقبل
التجزي باتفاق بين اصحابنا ايضا لان العتق في الشرع عبارة عن قوة حكمية يصير الشخص بها اهلا للمالكية والشهادة والولاية ودفع
يد المستولي عنها حتى لا يملكه وان قهره كذا قال القاضي الامام في الاسرار وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشائع دون
البعض ثم انهم كما اتفقوا على عدم تجزي الرق والعتق اتفقوا على ان الملك وهو المعنى المطلق للتصرف الحاجز للغير
عنه يتجزى ثبوتا وزوالا اجمع الكل عليه فان الرجل لو باع عبده من اثنين يجوز بالاجماع ويثبت الملك لكل واحد منهما في
النصف ولو باع نصف عبده يبقى الملك في النصف الاخر بالاجماع ويزول عن النصف المبيع لا غير واذا عرفت احكام الرق
والعتق والملك في التجزي وعدمه فاعلم انهم اختلفوا في تجزي الاعتاق فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الاعتاق لا يتجزى
حتى لو اعتق نصف عبده او اعتق احد الشريكين نصيبه يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبده عتق كله ليس لله
فيه شريك ولان الاعتاق انفعاله العتق اي لازمه الذي يتوقف وجوده عليه يقال اعتقته فعتق كما يقال كسرته فانكسر
فلا يتصور الاعتاق بدون العتق كما لا يتصور الكسر بدون الانكسار لاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم فاذا لم يكن الانفعال
وهو العتق متجزيا لم يكن الفعل وهو الاعتاق متجزيا ضرورة كما ان الطلاق الذي هو انفعال التطليق لما لم يكن متجزيا لم يكن
التطليق الذي هو الفعل متجزيا ولا وجه للقول بتوقف الاعتاق لانه صدر من المالك فوجب تنفيذه ونفاذه في البعض يستدعي
ثبوت العتق في الكل وقال ابو حنيفة رحمه الله الاعتاق يتجزى حتى لو اعتق شقصا من عبد لا يعتق الكل ولكن يفسد الملك في
الباقي حتى لم يمكن له ان يملكه الغير ولا ان يبقيه في ملكه بل يصير كالمكاتب حتى كان احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية الا انه
لا يرد الى الرق بالتعجيز بخلاف المكاتب لان السبب في حق المكاتب عقد يحتمل الفسخ وهو الكتابة والسبب ههنا ازالة الملك
لا الى احد وذلك لا يحتمل الفسخ لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد كلف عتق بقيته وهو المراد من قوله عليه السلام عتق
كله اي يصير عتيقا باخراج الباقي الى العتق بالسعاية فكان بيانا انه لا يستدام فيه الرق ولان الاعتاق ازالة ملك اليمين بالقول
فيتجزى في المحل كالبيع وذلك لان نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه وهو مالك للمالية دون الرق لانه اسم لضعف شرعي
مجازاة وعقوبة على كفرهم كما قلنا وهو لا يحتمل التملك لانه شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى فان حرمة الكفر حقه على المخلوق
فيكون جزاؤه حقا له كحد الزنا فلا يصلح ان يكون مملوكا للمولى وتعلق بقاء الملك ببقاء الرق في المحل لا يدل على انه مملوك

كتعلقه بالحيوة فانها شرط للملك ثبوتا وبقاء وذلك لا يدل على ان الحيوة مملوكة له واذا ثبت انه لا يملك الا بالمالية كان الاعتاق
منه تصرفا في ازالة ملك المالية فيقبل التجزي لان العبد من حيث انه مال متجزي كالثوب الا انه ازالة الى العبد والعبد
لا يملك نفسه كان اسقاطا للمالية واسقاطها يوجب زوال الرق وثبوت العتق فكان فعله اسقاطا واعتاقا بواسطة
ازالة المالية على معنى انه اذا تم ازالة الملك بطريق الاسقاط يعقبه العتق لا ان يكون فعل المزيل ملاقيا للرق كالقاتل
فعله لا يحل الزوح وانما يحل البنية ثم تزهق الروح بنقض البنية فيكون فعله قتلا لو كثر القرب يكون اعتاقا بواسطة الملك
لا بدون الواسطة فهذا معنى قوله الاعتاق ازالة الملك وهو متجزي الى آخره **قوله** وصار ذلك اي اسقاط
الملك الذي هو متجزي لثبوت العتق الذي هو غير متجزي مثل غسل اعضاء الوضوء لاباحة الصلوة فانه متجزي
حتى كان غاسلا لبعض الاعضاء متطهرا او مزيلا للحدث عن ذلك البعض فلا يثبت اباحة الصلوة التي هي غير متجزية الا
بل يتوقف على غسل الباقي وكاعداد الطلاق للتحريم فانها متجزية ويتعلق بها الحرمة الغليظة التي هي غير متجزية
كان هو اوقع الطلقة والطلقتين مطلقا ويتوقف ثبوت الحرمة على كمال العدد وكذلك منها الا ان العبد استحق بازالة
الملك عن البعض حق العتق لان الازالة لما صحت استحق ان يعتق بقدره لان الاعتاق اقوى من التدبير والاستيلاد
ولما استحق العتق للحال ولم يحتمل النقض وجب تكميله من طريق السعاية فيجعل العبد مكاتبا بين حر وعبد ولان في الكتابة
تاخير حق العبد في العتق وفي القول بعتق الكل بطلان الملك الذي لم يعتق فكان التاخير اولى كذا في الاسرار
فالحاصل ان الاعتاق عندهما اثبات العتق قصدا وازالة الملك ضمنا واثباته بازالة الرق الذي هو ضده وهما
لا يتجزيان فلا يتجزى الاعتاق واذا لم يتجز كان اثباته في بعض المحل اثباتا في الكل كتطليق نصف المرأة وايقاع نصف تطليقة
وعنده الاعتاق ازالة الملك قصدا وثبوت العتق ضمنا للازالة لان المرء انما يتصرف فيما هو حقه لا فيما هو حق غيره
وحقه في الملك وهو متجز فكان الاعتاق الذي هو اسقاطه متجزيا **قوله** وهذا الرق الذي نحن في بيان احكامه وكان احترز
بلفظ الاشارة عن النكاح فانه يسمى رقا ولا يمنع مالكية المال ينافي مالكية المال حتى لا يملك العبد شيئا من المال وان ملكه
المولى لقيام المملوكية مالا يعني مملوكية من حيث المالية لا من حيث الانسانية فلا يتصور ان يكون مالكا من هذا الوجه لان المالكية تنبئ عن القدرة
والمملوكية تنبئ عن العجز وهما متنافيان فلا يجتمعان بجهة واحدة في حق شخص واحد فان قيل يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه
مال مالكا للمال من حيث انه ادمي لا من حيث انه مال كما قلنا في مالكية غير المال قلنا لو قيل بمالكيته من حيث انه ادمي يلزم منه ان يكون
المال مالكا للمال وذلك لا يجوز لان المالك متبذل للمال والمال متبذل ولا يجوز ان يكون المتبذل متبذلا في حالة واحدة بخلاف مالكية
ما ليس بمال لان الضرورة داعية الى اثباتها كذا في بعض الشروح ولا يخلو عن وهاء فالاولى ان يتمسك في هذا الحكم بالاجماع فان قيل ينبغي
ان لا يبقى بالرق اهلية ملك التصرف كما لا يبقى اهلية ملك المال لان العبد مملوك للمولى تصرفا كما انه مملوك له مالا قلنا انه مملوك له تصرفا
في نفسه بيعا وتزويجا وقد فاتت له اهلية هذا التصرف وكان نائبا من المولى حتى باشره بامره ولكنه لم يصر مملوكا من حيث التصرف في ذمته
حتى ان المولى لا يملك الشراء بثمن يجب في ذمة عبده ابتداء فيبقى له الاهلية في ملك هذا التصرف كما انه لما لم يصر مملوكا تصرفا عليه في الاقرار
بالحدود والقصاص يبقى مالكا لذلك التصرف كذا في ماذون المبسوط واذا ثبت ان الرق يبطل مالكية المال لا يثبت الاحكام المبنية

على الملك في حق الرقيق فلا يملك والمكاتب التسري وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يملك كان الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق وقال مالك رح يجوز لهما التسري لان ملك المتعة يثبت بالنكاح اقوى مما يثبت بالشراء والجواب ما بينا ان سببه وهو ملك الرقبة لا يثبت في حق العبد لعدم اهلية فكذا حكمه بخلاف النكاح ولا تاثير لاذن المولى في اثبات الاهلية انما تاثيره في اسقاط حقه عند قيام اهلية العبد والسرية الامة التي بوأتها بيتا واحد ها الاولى فعلية من السر وهو النكاح يقال تسررت جارية وتسريت كما تقال تظننت وتظنيت وخص المكاتب بالذكر مع ان حكم المدبر كذلك لانه صار حق بمكاتبه لحرية يدا فيوهم ذلك جواز التسري له فازال الوهم بذكره قوله ولا يصح منهما حجة الاسلام يعني لما ابطل الرق مالكية المال لا يصح من العبد والمكاتب حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لان القدرة والاستطاعة من شرط وجوب الحج ولا قدرة للرقيق اصلا لان منافع البدن والمال والعبيد لا يملك شيئا منهما اما المال فلما قلنا واما المنافع فلان المولى لما ملك رقبته كانت المنافع حادثة على ملكه لان ملك الذات علة لملك الصفات وكانت المنافع للمولى واذا عدمت القدرة لم يثبت الوجوب الا ما استثنى عليه اي على المولى في سائر القرب البدنية من الصلوة والصوم فان القدرة التي يحصل بها الصوم الفرض والصلوة الفرض ليست للمولى بالاجماع والعبد فيهما مبقي على اصل الحرية واذا كان كذلك كان الحج المؤدي قبل وجود شرطه نفلا فلا ينوب عن المفروض بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث صار مؤديا عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط الوجوب لذاته وانما يشترط التمكن من الوصول الى موضع الاداء فباي طريق وصل اليه الفقير وجب عليه الاداء فكان اداؤه حاصلا بالمنافعة التي هي حقه فكان فرضا فاما منافع العبد فلولاه وباذن المولى لا يخرج المنفعة من ملكه فانما وقع اداؤه بما ملك لغيره فلا يتادى به الغرض كما لو ادى الكفارة بالمال لا يصح لانه يتادى بتمليك المال وهو للمولى لا النفس وهذا بخلاف الجمعة اذا ادى باذن المولى حيث يقع عن الفرض لان الجمعة تؤدي في وقت الظهر خلفا عن الظهر ومنافعه لاداء الظهر مستثنى من حق المولى فكان اداؤه الجمعة بمنافع مملوكة له فتجاز عن الفرض كذا في المبسوط قوله والرق لا ينافي مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحيوة لان الجهة مختلفة فان العبد بالرق لم يصير مملوكا من حيث النكاح والدم والحيوة فلم يمتنع مالكية لهذه الاشياء فكان في حق هذه الاشياء مبقا على اصل الحرية لانها من خواص الانسانية والضرورة داعية على اثبات هذه المالكية ايضا لان العبد مع صفة الرق اهل للحاجة الى النكاح والى البقاء فيكون اهلا لقضائها وهو لا يملك الاستمتاع باستمتاع المولى وطيا عند الحاجة كما يملك الانتفاع بما هو لا اكلا ولبسا عند الحاجة وليست لا اهلية ملك اليمين فاذا لا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح فيثبت له مالكية النكاح وانما يوقف نفاذه منه على اذن المولى دفعا للضرر عنه فان النكاح مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون رضا المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبة العبد اذا لم يوجد محل آخر يتعلق به فعالية حق المولى فلم يكن بد من اجازته الا يرى ان المولى لو اسقط حقه عن المالية بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون اجازته ولو اجاز بدون الاعتاق كان المالك للبضع العبد دون المولى ويشترط الشهود عند النكاح لا عند الاجازة فعرفنا ان حكم النكاح يثبت للعبد وانه هو المالك للنكاح دون المولى هلا يقال ان المولى يملك اجباره على النكاح ولو كان العبد مالكا للنكاح لا يملك المولى اجباره عليه لانا نقول انما يملك اجباره تحصينا لملكه من الزنا الذي هو سبب الهلاك والنقصان لا لانه مالك لهذا كان العبد هو المالك للبضع بعد الاجازة دون المولى وهو مالك الطلاق الذي هو رفع النكاح فثبت انه هو المالك للنكاح وكذا الدم والحيوة لانه محتاج الى البقاء ولا بقاء الا ببقائهما فثبت له ملك الدم والحيوة كما يثبت مالكية النكاح ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه اذ لا ملك له فيه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بان ولي القصاص يستحق اراقة دمه وهو في ذلك مثل الحر وكان هذا اقرارا على نفسه لا على حق المولى فيصح ويؤخذ به في الحال ويقتل الحمرية لانه متع على

اصل الحرية في حق الدم والحيوة **قوله** وينافي اي الرق كمال الحال في اهل الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا واحترز به عن الكرامات
الموضوعة في الآخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد في التقوى وانما ينافيه لان كمال
الحال في الكرامات ينبئ عن العز والشرف والرق ينبئ عن الذل والهوان فلا بد من ان يكون بينهما تناف من الذمة فان الانسان
بها يصير اهلا للايجاب والاستيجاب ويمتاز بها عن سائر الحيوانات فيكون كرامة والحل فان استفراش الحرائر وتوسعة طرق قضاء
الشهوة على وجه لا يستلزم لحوق اسم وملامة كرامة بلا شبهة ولهذا اتسع الحل في حق النبي عليه السلام الى التسع والى ما شاء للزيادة
شرفه وكرامته على كافة الخلق والولاية فانها تنفيذ القول على الغير شاء او ابى ولا شك ان ذلك كرامة لانه من باب السلطنة ثم من
نقصان الاشياء الثلثة بسبب الرق نقال حتى ان ذمته اي ذمة الرقيق ضعفت بسبب الرق لانه من حيث انه صار مالا بالرق صار
كانه لا ذمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف من ان يكون له ذمة فقلنا بوجود اصل الذمة ولكنها ضعيفة بالرق فلا تحتمل الدين اي
لم تقو على تحمله بنفسها لضعفها حتى لا يمكن المطالبة به بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب اليها اذ لا معنى لاحتمالها الدين الا صحة
المطالبة فاذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب تعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب كذمة المريض لما ضعفت بانعقاد سبب الخراب
وجب ضم الكسب اليها لتعلق الدين بها وليس المراد من تعلق الدين بالكسب ان العبد يستسعى فيه بل المراد منه ان الكسب الموجود في يده
تصرف الى الدين اولا فاذا لم يف به او لم يكن له كسب يصرف مالية الرقبة اليه فلا يباع الرقبة بالدين ما بقي الكسب بالاجماع اليه
اشير في الاسرار الا ان لا يمكن بيعه فيستسعى في الدين كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند ابي حنيفة رحمه الله **قوله** وكذا
الحل اي كما ظهر اثر الرق في ضعف الذمة ظهر اثره في تنصيف الحل الذي ينبني عليه ملك النكاح المرء اهلا له حتى لا ينكح العبد
الا امرأتين حرتين كانتا او امتين وقال مالك رحمه الله له ان يتزوج اربعا لان الرق لا يؤثر في مالكية النكاح حتى لا يخرج العبد
من اهلية النكاح وما لا يؤثر فيه الرق فالحر والعبد فيه سواء كملك الطلاق وملك الدم في حق الاقرار بالعقوبة وقلنا ان الرق مؤثر في
تنصيف ما كان متعددا في نفسه كالجلدات في الحدود وعدد الطلاق واقراء العدة وذلك لان استحقاق النعم بوصف الانسانية وقد
اثر الرق في نقصانها حتى انتقصت اهلية استحقاق النعم فلا بد من ان يؤثر في نقصان النعمة والحل نعمة فكذلك اثر الرق
في انتقاصه الى النصف كما دل عليه اشارة قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وقد روي عن عمر رضي الله عنه
قال لا يتزوج العبد اكثر من اثنتين **قوله** وتطلق الامة ثنتين يعني سواء كان زوجها حرا او عبدا لان الرق كما اثر في تنصيف حل
الرجل اثر في تنصيف حل المرأة وهو ما صارت المرأة به محل النكاح لان الحل نعمة في جانبها كما هو نعمة في جانب
الرجل اذ هو سبب للسكن والازدواج وتحصين النفس وتحصيل الولد والمرأة محتاج الى هذه الامور كالرجل وسبب لحصول المهر ووجوب النفقة
الدارة وهما يختصان بها فكان الحل نعمة في حقها بالطريق الاولى فكما تنصف حل الرجل بالرق تنصف حلها بالرق ايضا والطلاق
مشروع لتفويت هذا الحل فمتى كان حل المرأة ازيد كان محليته للطلاق في حقها اوسع وعلى العكس كمن ملك عبدين تملك اعتاقين ومن ملك
عبدا واحدا لك اعتاقا واحدا فكان حل الامة على النصف من حل الحرة كما ان حل العبد على النصف من حل الحر فاتت بتنصيف ما يفوت به
حل الحرة وهو تطليقة ونصف الا ان الطلاق الواحدة لا يتجزى فكمل وصار يفوت به حل الامة طلاقين ويؤيد ما ذكرنا قوله عليه السلام
طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان وتنصيف العدة لانها نعمة في حق النساء لما فيها من تعظيم ملك النكاح فيؤثر الرق في تنصيفها

الطلاق فكانت عدة الامة حيضتين وكان ينبغي ان يكون حيضة ونصفا لكن الحيضة الواحدة لا تقبل التنصيف فيتكامل ولا تسقط لان جانب
الوجود راجح على جانب العدم والاحتياط فيه ايضا والقسم حتى كان للامة الثلث من القسم وللحرة الثلثان لانه نعمة مبنية على الحل فيتنصف بالرق
كما مر وقد روي انه عليه السلام قال للحرة يومان من القسم وللامة يوم **قوله** والحد انما تنصفت الحدود في حق العبد والامة لان تغليظ العقوبة
بتغلظ الجناية وتغلظ الجناية بتوافر النعم فان النعم اذا كملت في حق شخص كانت جناية على حق المنعم اعظم من جناية من لم يكمل النعمة في
حقه والدليل عليه ان النعمة لما كملت في حق المحصنين باستيفاء حظه من الحرة كانت جناية الزنا منه اغلظ حتى استحق الرجم ولما كملت النعمة في
ازواج النبي عليه السلام ورضي عنهن لتشرفهن بالصحابية كان شرع العقوبة على تقدير الجناية ضعف العقوبة المشروعة في حق غيرهن
كما قال الله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين ولما اثر الرق في تنصيف النعم في حق العبد
والامة لما بينا اثر في تنصيف النعم في حق العبد والامة لما بينا اثر في تنصيف العقوبة ايضا قال الله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات
من العذاب وهذا في المحل الذي يمكن تنصيفه فاما فيما لم يمكن فيتكامل كالقطع في السرقة فان الحر والعبد فيه سواء **قوله** وتنقصت قيمة نفسه
الى اخره ولما ثبت ان الرق يكمال الحال انتقصت قيمة نفس العبد عن قيمة الحر حتى اذا قتل العبد خطاء وجبت على عاقلة الجاني قيمته ولا تزاد على عشرة
الاف درهم لكن ينتقص منها عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الفا او اكثر وعند ابي يوسف والشافعي رحمهما الله يجب قيمته على الجاني
للعاقلة بالغة ما بلغت لان معنى المالية في العبد راجح على معنى النفسية في هذا الباب بدليل ان القيمة اذا انتقصت عن الدية يجب القيمة
وان هذا الضمان يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال وان كان الواجب بدل المالية يجب تقديره بالقيمة بالغة ما بلغت كما في الغصب ونحن
نقول اعتبار معنى النفسية اولى من اعتبار معنى المالية لانها اصل والمالية قائمة بها فان النفسية لو زالت بالموت لم يبق المال ولو
زالت المالية بالاعتاق بقيت النفسية ولهذا كان المعتبر في ايجاب القصاص والكفارة معنى النفسية منه دون معنى المالية فكذا في ايجاب
المال ثم ايجاب الضمان بمعنى النفسية لاظهار خطر المحال وخطره باعتبار صفة المالكية لان كمال حال الانسان في الاصالة ينتهي بكمال
المالكية بالحرية والذكورة فبالحرية يثبت مالكية المال وبالذكورة يثبت مالكية النكاح وقد انتقصت مالكية العبد بالرق فانه ينافي مالكية المال فلا بد
من ان ينقص بدله كما انتقصت دية الانثى عن دية الرجل بصفة الانوثية التي توجب نقصانها في المالكية الا ان الرق ينقص احد ضربي
المالكية وهما مالكية المال ومالكية النكاح ولا يعدمها لان العبد في مالكية النكاح مثل الحر ومالكية المال لم تزل عنه بالكلية فانها تثبت
بامرين ملك الرقبة وملك التصرف واقوى الامرين ملك التصرف لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به والملك الرقبة وسيلة
اليه والعبد وان لم يبق اهلا لملك الرقبة فهو اهل للتصرف في المال الذي هو اصل واهل لاستحقاق اليد على المال لانه مع صفة الرق اهل الحاجة
فيكون اهلا لقضائها وادنى طريق قضاء الحاجة ملك اليد الا ترى ان الماذون احق باليد على كسبه كالمكاتب ولهذا يتعلق الدين
بكسبه الذي في يده الا ان يد المكاتب لازمة ويد [illegible] كالاجارة مع العارية ولذا لو اودع العبد مالا غيره لا يملك المولى الاسترداد من المودع ماذونا
كان العبد او محجورا كذا في عامة شروح الجامع الصغير فوجب القول بنقصان في ديته لا بالتنصيف والما الانوثة فينعدم احد ضربي المالكية وهو
مالكية النكاح فانها وان ملكت المال رقبة وتصرفا ويدا لا تملك النكاح بل هي مملوكة فيه فلما زال احد المالكيتين بالكلية وجب تنصيف ديتها وما ذكر
هو الجواب عما يقال يجب على هذا التخريج ان ينقص دية العبد عن دية الحر بمقدار الربع لانتقاص مالكيته عن مالكية الحر بالربع لانا قد بينا
ان مالكية اليد والتصرف اقوى من مالكية الرقبة فلا يمكن في التنقيص اعتبار الربع بل ينقص بما له خطر في الشرع وهو عشرة دراهم لانها

قبل ان يستولى به عن الحرة استمتاعا واقل ما يستحق به قطع اليد المتحرزة التي لها حكم نصف البدن في بعض الاحكام وهذا يؤيد ما ذكرنا
بقول ابن مسعود لا تبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم ومثل هذا الاثر في حكم المسموع من رسول الله عليه السلام فان قيل
لا نسلم ان المالكية النكاح كاملة للعبد بل هي ناقصة لوجهين احدهما توقفها على اذن المولى بخلاف الحر والثاني اقتصارها على امرأتين
بخلاف الحرية تجاوزت مالكيته الى الاربع قلنا التوقف على الاذن لا يدل على النقصان كما في حق الصبي فان مالكيته كاملة مع توقفها
على اذن الولي وذلك لان التوقف لدفع الضرر عن المولى وعن الصبي لا لفوات المالكية فلا يدل على نقصانها وكذا التنصيف عدد
الانكحة في حق العبد ليس لنقصان المالكية ولكن لتنصف المحل فان مالكيته فيما ملكه من النكاح مثل مالكية الحر بلا نقصان قلنا الجواب
عن استدلالهم بما اذا انتقصت قيمة المقتول عن دية الحر فهو ان المقتول الضمان ضمان الدم في قليل القيمة ولهذا تجري
فيه القيمة وتحملها العاقلة الا ان الموجب لنقصان وصيرورته مالا التي انتقصت بها مالكيته فما دام يمكننا نقص دمه باعتبار قيمته
الانتقاص بذلك السبب بالمال يعني لا يدل ماليته واذا لم يمكن اثبات النقصان الذي انتقص به وهو المالية ويكون ذلك
الناقص بسبب الاعتبار بالمال بدل دمه لا بدل ماليته واذا لم يمكن اثبات النقصان بالاعتبار بالاباق ازدادت قيمة المالية على
دية الحر وجب النقص شرعا لكن بقدر الخطأ لما بينا ووجوب الضمان للمولى لا يدل على انه بدل بالمالية لان القصاص وجب للمولى
ايضا وهو بدل النفس بالاجماع بل الضمان يجب للعبد ولهذا لا يقضى دين العبد من بدل دمه ولكن العبد لا يصلح مستحقا فيستوفي
المولى الذي هو اولى الناس به كما يستوفي القصاص **قوله** وهذا عندنا اي كون العبد اهلا للتصرف في المال والاستحقاق اليد
عليه مذهبنا فان المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة لا بطريق النيابة ويثبت له الحكم الاصلي وهو اليد على اكسابه وكان
الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفعا للمانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة الا ان اليد الثابت بالاذن
غير لازمة لخلو الاذن عن العوض واليد الثابتة بالكتابة لازمة لانها بعوض كالملك المستفاد بالهبة مع المستفاد بالبيع وعند الشافعي
رحمه الله هو ليس باهل للتصرف بنفسه ولا لاستحقاق اليد ولكنه يستفيد التصرف بالاذن من المولى فهو يتصرف للمولى بطريق النيابة كالوكيل
يتصرف للموكل ويده في الاكساب يد نيابة بمنزلة يد المودع ويبتني على ان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنا في الانواع كلها عندنا وعند الشافعي
رحمه الله لا يكون كذلك وان الاذن لا يقبل التوقيت عندنا حتى لو اذن لعبده شهرا او سنة كان مأذونا ابدا الى ان يحجر
عليه لان هذا اسقاط الحق والاسقاط لا يقبل التوقيت وعنده يحتمل ان يقبل التوقيت احتج الشافعي رحمه الله بان المقصود من التصرف
حكمه وهو الملك وانه يحصل للمولى لا للعبد لانه بالرق خرج من ان يكون اهلا للملك واذا لم يكن اهلا للملك الذي هو المقصود من
التصرف لم يكن اهلا للسببية وهو التصرف لانه شرع للحكم لا لذاته فلا ينفصل عنه واذا لم يكن اهلا للتصرف بنفسه لم يكن اهلا لاستحقاق
اليد ايضا لان اليد لاستفادة ملك التصرف او ملك الرقبة وقد عدم الامران في حقه واذا ثبت انه ليس باهل للتصرف
بنفسه كان تصرفه بعد الاذن واقعا للمولى بطريق النيابة كتصرف الوكيل فيقتصر على ما وقع الاذن فيه ولا يثبت له عموم التصرف
الا بالتنصيص ونحن نقول ان التصرف كلام معتبر جعل سببا للحكم شرعا ومحله ذمة صالحة لالتزام الدين واعتبار الكلام بصدوره
من الاهل واهلية التكلم للعبد غير ساقطة بالاجماع لانها تثبت بالعقل وهو لا يختل بالرق ولهذا صح توكله وقبلت روايته في الاخبار
والاخبارات في الديانات وكذا الذمة مملوكة للعبد لا للمولى لانها عبارة عن وصف في الشخص يصير به اهلا للايجاب والاستيجاب

كما بينا والعبد من هذا الوجه لم يصر مملوكا للمولى ولهذا بقي مخاطبا بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص ولو اراد المولى ان يتصرف في ذمته بان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمته لا يقدر عليه فلو كانت مملوكة للمولى يقدر عليه وقابلية الدين ايضا بدليل ثبوت دين الاستهلاك في ذمته وبدليل ان العبد المحجور لو اقر على نفسه بالدين صح الاقرار ووجب الدين بالذمة حتى لو كفل به انسان يصح ويؤاخذ به في الحال الا ان العبد يؤاخذ به بعد العتق وهذا لان صلاحية الذمة لالتزام الديون من كرامات البشر وبالرق لم يخرج من ان يكون من البشر واذا كان كذلك بقي العبد اهلا للتصرف وكان اصلا في حكم التصرف الذي هو ما هو الاصل المقصود منه وهو ملك اليد وكان عاملا في التصرف لنفسه لثبوت حكم الاصل له ولهذا لا يرجع على المولى بما لحقه من الديون ولو كان نائبا لرجع عليه كالوكيل يرجع على الموكل والمولى يخلفه اي العبد فيما هو من الزوائد وهو ملك الرقبة لعدم اهلية العبد له كالمكاتب الا انه قبل الاذن كان ممنوعا عن التصرف لحق المولى مع قيام الاهلية لان الدين اذا وجب في ذمته يتعلق بمالية الرقبة والكسب استيفاء وهما ملك المولى فلا يتحقق الاستيفاء بدون رضاه واذا اذن فقد رضي بسقوط حقه فكان الاذن فك الحجر كالكتابة فلا يقبل التخصيص بنوع دون نوع فان قيل لو كان العبد متصرفا لنفسه وكان حكم واقعا له لكان ينبغي ان ينفذ تصرف العبد المحجور فيما اذا اشترى شيئا ثم اعتق بسقوط حق المولى كما لو تزوج ثم اعتق وكما لو باع الراهن الرهن ثم افتكه ينفذ النكاح والبيع لسقوط حق المولى ولما لم ينفذ علم انه نائب عن المولى في التصرف قلنا العبد وان كان متصرفا لنفسه يقع ملك الرقبة لولاه فلما انعقد التصرف موجبا للملك للمولى لا يمكن تنفيذه على العبد بعد العتق عند زوال المانع من ثبوت لان التصرف متى وقع بجهة لا ينفذ بجهة اخرى بخلاف النكاح لانه ينفذ على الوجه الذي توقف اذ الملك واقع للعبد فيه وكذا في الرهن يكون الملك في الثمن للراهن فيمكن تنفيذها عند زوال المانع من غير تغيير واعلم ان لما اختار في ثبوت الملك للمولى طريقين احدهما ان ملك اليد بالتصرف يقع للعبد وملك الرقبة للمولى ابتداء والعبد مع هذا عامل لنفسه لان عمل الانسان لنفسه لا ينافي ان يقع له شيء ويقع لغيره كان واقعا كالمكاتب لما كان كسبه للسيد من وجه ولنفسه من وجه لم يجعل نائبا عن المولى بل هو عامل لنفسه فكذا هذا والثاني ان ملك الرقبة لا يقع للمولى حكما للتصرف لانه ينعقد للعبد فيكون ملكه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لما لم يكن اهلا للملك تعذر القاعه له فاستحقه المولى لا بالتصرف ولكن بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لقيام ملكه في الرقبة ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه لانه انما يقتضي الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث فيثبت ان للمولى اكسابه بسبب ملكه في رقبته لا بتصرف العبد والى هذا الطريق اشار الشيخ بقوله والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وانما جعله من الزوائد لانه شرع وسيلة الى ملك اليد الذي هو المقصود والتمكن من الانتفاع والوسائل غير مقصودة بل هي من الزوائد **قوله** ولهذا اي ولان الملك لا يثبت للعبد بل المولى يخلفه فيه ولان الاذن غير لازم جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل وان كان هو اصيلا في نفس التصرف وثبوت الملك لانه لما لم يكن اهلا لملك الرقبة حتى وقع الملك للمولى كان هو كالوكيل والمولى كالموكل حتى يثبت الملك له ولما كان للمولى حق الحجر عليه بعد الاذن بدون رضاه كما كان للموكل عزل الوكيل بدون رضاه كان العبد المأذون له في حكم بقاء الاذن بمنزلة الوكيل ايضا بخلاف المكاتب فان المولى لا يملك عزله بدون تعجيزه نفسه فلم يمكن جعله بمنزلة الوكيل في حكم بقاء الكتابة **قوله** في مسائل مرض المولى متعلق بقوله معامة مسائل المأذون اي اكثر ما يتعلق ببقاء الاذن اي جعلنا في حكم الملك

في مسائل مرض المولى وفي حق بقاء الاذن في عامة مسائل المأذون كالوكيل فمن امثلة القسم الاول ما اذا اذن العبد في التجارة ثم مرض
المولى فباع العبد بعض ما كان في يده من التجارة او اشترى شيئا وحابى في ذلك بغبن فاحش او يسير ثم مات المولى فجميع افعال العبد جائز عند
ابي حنيفة رحمه الله من ثلث مال المولى لان الملك لما كان واقعا للمولى كما كان واقعا للموكل في تصرف الوكيل تغير تصرف العبد بمرض
المولى لتعلق حق ورثته بملكه كما تغير تصرف الوكيل بمرض الوكيل وصار كما اذا باشره المولى بنفسه لاستدامة الاذن بعد مرضه فيعتبر من الثلث
وكذا الحكم عندهما في المحاباة بغبن يسير فاما المحاباة بغبن فاحش فباطلة وان كانت تخرج من ثلث المال لان المأذون عندهما لا
يملك هذه المحاباة حتى لو باشرها في صحة المولى كانت باطلة ولو كان الذي حاباه بعض ورثة المولى كان المحابات لان مباشرة العبد
كمباشرة المولى والمريض لا يملك المحاباة في شيء مع وارثه ولو اقر المأذون في مرض مولاه بدين او غصب او وديعة قائمة ومستهلكة و
او غيرها من ديون التجارة وعلى المولى دين ثبت في صحته بدين الصحة من تركته ومن رقبة العبد وكسبه فان فضل من رقبته
وكسبه شيء فهو للذي اقر له العبد لان رقبته وكسبه ملك للمولى فاقراره فيه كاقرار المولى ولو اقر المولى كان دين الصحة مقدما فهذا مثله
ففي هذه المسائل وامثالها جعل المأذون فيما يرجع الى الملك كالوكيل والمولى بمنزلة الموكل حتى اعتبر مرضه في هذه التصرفات ولم يعتبر
صحة العبد ومن امثلة القسم الثاني ان العبد المأذون اذا اذن لعبده في التجارة فيحجر المولى الاول لا ينحجر الثاني كالوكيل اذا وكل وقد قال له الموكل اعمل
برايك لا ينعزل بعزل الاول ولو مات المولى صارا محجورين كما لو مات الموكل صارا معزولين ويشترط العلم للمأذون بالحجر لصحته كما يشترط
علم الوكيل بالعزل ولو خرج المأذون من ملكه لم يبق للعبد ولاية ان يقبض شيئا مما كان على غريمه وقت الاذن
كالوكيل بالبيع ليس له ولاية قبض الثمن بعد العزل ولو اذن لعبده في التجارة ثم جن المولى جنونا مطبقا او ارتد والعياذ بالله
وقتل فيه او لحق بدار الحرب صار العبد محجورا كالوكيل يصير معزولا ففي هذه المسائل ونظائرها جعل العبد كالوكيل في حال بقاء الاذن
قوله والرق لا يؤثر في عصمة الدم الى آخره عصمة الدم وهي حرمة تعرضه بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع على نوعين موثمة
وهي التي توجب الاثم على تقدير التعرض للدم ولا توجب الضمان اصلا ومقومة وهي التي توجب الاثم والضمان جميعا على تقدير
التعرض ثم ان كان التعرض عمدا فالضمان هو القصاص وان كان خطاء فالدية والاثم يرتفع في العصمتين بالكفارة ان كان
القتل خطاء وبالتوبة والاستغفار ان كان عمدا فالرق لا يؤثر في عصمة الدم موثمة كانت او مقومة بالاسقاط والتنقيص وانما يؤثر
في قيمته اي قيمة الدم جواب عما يقال كيف لا يؤثر الرق في عصمة الدم وقد انتقصت قيمته الواجبة بسبب العصمة بالرق فقال اثره
في تنقيص القيمة لما بينا لا في العصمة لان العصمة الموثمة تثبت بالايمان والمقومة تثبت بدار الايمان اي بالاحراز بها والعبد فيه
في كل واحد من الامرين مثل الحر بلا نقصان اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز بالدار فلانه يتم بعد وجود حقيقته بما يوجب القرار في هذه
الدار وهو ان يسلم او التزم عقد الذمة والرق مما يوجب ذلك لان الانسان بالرق يصير تبعا للمولى فاذا كان المولى محرزا بدار الاسلام يصير العبد
محرزا بها ايضا كسائر امواله ولذلك اي ولكون العبد مماثلا للحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا وقال الشافعي رحمه الله يقتل بالحرية
لانقطاع المماثلة بينهما فيما ينبني عليه القصاص وهو النفسية لانها عبارة عن ذات موصوفة بانواع الكرامات التي اختصت بها وصارت بها
اشرف من الحيوانات وقد تمكن في العبد معنى المالية التي تخل بتلك الكرامات فاختلت النفسية بمجاورة المالية فكان العبد في مقابلة
الحر دونه في النفسية فالحر نفس من كل وجه والعبد نفس ومال فامتنع القصاص والدليل على الانتقاص في النفسية انتقاص البدل ولا يلزم

عليه قتل الذكر بالانثى مع انه دون الذكر في استحقاق الكرامات ولهذا انتقص بدل نفسها عن بدل نفس الرجل لان في ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس فيما ذكرنا
ان النفس العبد معصومة على سبيل الكمال لمساواته الحر في سبب العصمة وهو الدين عند كمال العصمة يوجب القصاص فقتله اذا كان قاتل عمدا ولو تخلف العصمة لا يجب
القصاص بقتله اصلا لان ذلك يوجب شبهة الاباحة والحق القصاص لا يثبت مع الشبهة ومجاورة المالية لا يخل بالنفسية والعصمة لان الاوصف الذي ينبني عليه
القصاص يثبت لاجل العصمة كونه محتملا امانة الله تعالى اذ الحمل والاداء لا يمكن الا بالبقاء والبقاء لا يتحقق بدون العصمة وهذا
اصل لا ينفك عنه وما عداه من الحرية والمالكية والعقل صفات زائدة اثبتت لتكميل الوصف المطلوب ولا يتعلق القصاص بها وقد وجدت
المساواة ههنا في المعنى الاصلي الذي يتعلق عليه القصاص وكملت العصمة لاجله فلا وجه لمنع القصاص فاما النقصان في البدل فالنقصان في الاوصاف
الزائدة فهي معتبرة في تنقيص البدل وتكميله فاما في حق القصاص فلا بدليل جريان القصاص بين الذكر والانثى وثبوت التفاوت بينهما
في البدل **قوله** واوجب الرق نقصانا في الجهاد اي نقصانا في امره لا شبهة في ان الرق لا يوجب خللا في قوى البدن حسا لكن
القدرة على نوعين قدرة بالمال وقدرة بالبدن والرق لما نافى مالكية المال ينافي مالكية منافع البدن لانها تبع البدن لقيامها
به والبدن ملك المولى وملك الاصل علة لملك التبع وكانت المنافع ملكا تبعا للبدن غير ان الشرع استثنى منافع بدنه عن الملك في بعض
العبادات كالصلوة والصوم نظرا للعبد ولم يستثن في البعض نظرا للمولى كالحج والجهاد فلهذا لا يملك القتال بغير اذن المولى بالاجماع اي
فلان الرق اوجب نقصا فيه لم يستوجب العبد السهم الكامل من الغنيمة بحال وهو مذهب العامة لانه اي حضر فلم يقاتل لا يكون له شيء لان
مولاه التزم مؤنته للخدمة لا للقتال به فكان كالتاجر وان قاتل باذن مولاه او بغير اذنه يرضخ له ولا يسهم وعند اهل الشام يسهم للعبد
والصبي والمرأة لان النبي عليه السلام اسهم يوم خيبر للنساء والصبيان والعبيد وتمسكت العامة بحديث فضالة بن عبيد رضي الله عنه انه
عليه السلام كان يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم ولان العبد غير مجاهد بنفسه فان للمولى ان يمنعه من الخروج والقتال فلا يسوى بينه وبين الحر
الذي هو اهل للجهاد بنفسه ولكن يرضخ له اذا قاتل لمعنى التحريض ولا يلزم عليه ان الامام لو نفل بان قال من قتل قتيلا فله سلبه فانه يستوي في
استحقاق السلب بين العبد والحر حتى ان كان سلب قتيله اكثر من سهم الحر فلم يجز ان يستوي بينهما في استحقاق السهم لانا نقول استحقاق السلب بعد
التنفيل اما بالقتل او بايجاب من الامام ولا تفاوت بينهما في ذلك بخلاف استحقاق الغنيمة فانه باعتبار معنى الكرامة والعبد في اهلية الكرامات
انقص من الحر الا يرى انه سوى في الاستحقاق في التنفيل بين الفارس والراجل ولا يدل ذلك على انه يجوز التسوية بينهما في استحقاق
الغنيمة وما تمسكوا به من الحديث محمول على الرضخ لما روي عن عمير مولى ابي اللحم انه قال شهدت خيبر وانا مملوك فلم يسهم لي رسول الله عليه السلام
كذا في السير الكبير والمبسوط فتبين بما قلنا ان ما ذكر في بعض شروح هذا الكتاب ان المحجور هو الذي يستوجب الرضخ فاما المأذون له في القتال فيستوجب
السهم الكامل لا اضافة بالحر باذن وهم **قوله** وانقطعت الولايات متصل بقوله مثل الذمة والحل والولاية فتبين الذمة ثم الحل
شرع في بيان الولاية يعني لا تثبت الولايات المتعدية مثل ولاية القضاء والشهادة والتزويج وغيرها للعبد لانها تنبني عن القدرة
الحكمية اذ الولاية تنفيذ القول على الغير شاء او ابى والرق عجز حكمي فينافي الولاية كما ينافي مالكية المال ثم الاصل في الولايات ولاية
المرء على نفسه ثم التعدي منه الى غيره عند وجود شرط التعدي ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف يتعدى الى غيره قوله اما امان العبد اي
العبد المأذون له في القتال للكافر الحربي جواب عما يقال لما انقطعت الولايات كلها بالرق ينبغي ان لا يصح امان المأذون في القتال
كما لا يصح امان المحجور عنه في قول ابي حنيفة رحمه الله واحدى الروايتين عن ابي يوسف رحمه الله لان الامان من باب الولاية فعرف

على الغير والالزام عليه كالشهادة والقضاء والولاية للعبد على الغير فلا يصح امانه كما لا يصح شهادته وقضاؤه وجميع ما يتعلق بالولاية فقال الامام امانه لان الامان سبب لاذا
في الابتداء يخرج من اقسام الولاية باعتبار ان المأذون له في القتال صار شريكا للغزاة في الغنيمة من حيث انه استحق الرضخ فيها فاذا امن فقد اسقط حق نفسه
في الغنيمة فلزمه حكم الامان ثم تعدى الى الغير لعدم تجزيه فلم يكن هذا الامان من باب الولاية فيصح مثل شهادة برؤية هلال رمضان حيث تصح لانها
ليست من باب الولاية بل هي التزام الصوم نفسا ولازم تعدى الحكم الى غيره فان قيل من المحجور عن القتال مثل المأذون له في استحقاق الرضخ
اذا قاتل فينبغي ان يصح امانه لما ذهب اليه محمد رحمه الله والشافعي رحمه الله لشركته في الغنيمة ايضا قلنا قد ذكر في السير الكبير ان العبد
اذا قاتل بغير اذن مولاه لا شيء له في القياس لانه ليس من اهل القتال وانما يصير اهلا له عند اذن المولى فيكون حاله كحال الحربي
في المستأمن ان قاتل باذن الامام يستحق الرضخ والا فلا وفي الاستحسان يرضخ له لانه غير محجور عن الاكتساب بتمحض منفعة هو كالمأذون
فيه من جهة المولى دلالة لانه انما حجر عن القتال لدفع الضرر عن المولى لانه لا يكون مشغولا لخدمة المولى حالة القتال وربما يقتل فاذا فرغ عن
القتال سالما واصاب الغنيمة وزال الضرر فثبت الاذن منه دلالة وهو بطريق القياس والاستحسان في العبد المحجور اذا اجر نفسه بغير علم
من المولى واذا قد ثبت هذا تبين انه لم يكن شريكا في الغنيمة اصلا على وجه القياس فظاهر وكذا على وجه الاستحسان لان الشركة انما
ثبتت له بعد الفراغ من القتال لا قبله وحين ثبتت الشركة لم يصح منه الامان وحين صح منه لم يكن الشركة ثابتة فيكون الامان منه تصرفا
على المسلمين بالابطال ابتداء لان حقهم حين امن ثابت بالنظر الى السبب فكان من باب الولاية واجاب الامام البرغري رحمه الله بان
الامان انما شرع لكونه وسيلة الى القتال في المستقبل بالاستعداد فيكون من باب الفساد في المستقبل وهذا العبد الذي قاتل بغير اذن المولى
واستحق الرضخ محجور عن القتال في المستقبل لانا حكمنا بصحة قتاله ورفعنا الحجر عنه في الماضي لا في المستقبل فلا يملك الامان وهو مثل العبد
المحجور اذا اشترى شيئا وباعه وربح كان تصرفه نافذا والربح سالما للمولى لان تنفيذ تصرفه نفع محض في هذه الحالة ولكنه لو تبرع بشيء
لا يصح لان التبرع انما صار مشروعا في حقه لكونه وسيلة الى التجارة في المستقبل والحجر في المستقبل قائم والحجر فلا يصح التبرع منه فان قيل
كيف يثبت الشركة للعبد في الغنيمة وقد ثبت ان الرق ينافي مالكية المال بل الشركة تثبت لمولاه لان الرضخ العبد يكون لمولاه
المستحق بالعبد كما يكون السهم الفارس مستحقا بالفرس قلنا الاستحقاق ثابت للعبد لانه انسان مخاطب ولكن المولى يخلفه في ملك المستحق
كما يخلفه في ملك سائر اكسابه فيكون الشركة ثابتة نظرا الى السبب بخلاف الفرس فانه ليس من اهل الاستحقاق اصلا والدليل عليه ان
العبد المقاتل باذن مولاه لو مات قبل الاحراز والقسمة لا شيء لمولاه اعتبارا بموت من له سهم ولو مات الفرس في هذه الحالة او بعد ما
جاوز الدرب استحق سهم الفارس **قوله** وعلى هذا الاصل وهو ان الرق لا ينافي مالكية غير المال كالدم والحيوة ولا يملكه العبد من التصرف
لا يمتنع عليه بتعدي ضرره الى غيره بطريق التبع صح اقرار العبد محجورا كان او مأذونا بالحدود والقصاص اي بما يوجب الحدود والقصاص
عليه لما مر ان الاصل الحرية في حق الدم والحيوة حتى لا يملك المولى اراقة دمه واتلاف حيوته ولم يصح اقرار المولى عليه بالحدود والقصاص
كان اقراره ملاقيا حق نفسه قصدا فيصح كما يصح من الحر ولا يمتنع صحته لزوم اتلاف مالية التي هي حق المولى لانه بطريق التبع كما بينا في الامان
بخلاف اقرار العبد المحجور بالمال حيث لا يصح في حق المولى لانه يلاقي حق الغير وهو المالية قصدا فيمتنع الصحة ضرورة وصح اقرار العبد بالسرقة
المستهلكة مأذونا كان او محجورا عندنا حتى وجب القطع ولم يجب ضمان المال وقال زفر رحمه الله لا قطع عليه فيؤخذ بضمان المال في الحال
ان كان مأذونا او بعد العتق ان كان محجورا لان اقراره في حق المال يلاقي حقه ان كان مأذونا فانه يلاقي في ذمته وهو تنفك الحجر

في ذلك فاما في حق القطع قيل في نفسه والملك بحكم الاذن لم يتبينا ولهذا لا يرى انه لو اقر بان نفسه لفلان كان اقراره باطلا و
كذا اقراره بما يوجب استحقاق نفسه او جزء منها يكون باطلا وجه قولنا ان وجوب الحد على العبد باعتبار انه ادمي مخاطب لا باعتبار
انه مال مملوك وهو في هذا المعنى مثل الحر ماذونا او محجورا فاقراره فيما يرجع الى استحقاق الجزء كاقرار الحر ولهذا لا يملك المولى الاقرار
عليه بذلك وما يملك المولى على عبده فيه نيزل منزلة الحر كالطلاق وبالاتمة صح من الماذون يعني اذا اقر العبد الماذون
بسرقة مال قائم بعينه في يده صح في حق المال بالاجماع فيرد على المسروق منه لان اقراره في حق المال لا في حق نفسه
وهو ملك لانه منفك الحجر فيه فيصح وفي حق القطع صح عندنا خلافا لزفر رحمه الله لما مر من الوجهين وفي المحجور باختلاف معروف
فعند ابي حنيفة رحمه الله اقراره بسرقة مال قائم بعينه في يده يصح مطلقا فيقطع يده ويرد المال على المسروق منه وعند
محمد رحمه الله لا يصح اصلا فلا يجب القطع ولا الرد على المسروق منه وعند ابي يوسف رحمه الله يصح في حق الحد دون المال فيقطع
يده ويكون المال للمولى وهذا اذا كذبه المولى وقال المال مالي فاما اذا صدقه فانه يقطع ويرد المال الى المسروق منه بلا خلاف وجه قول
محمد رحمه الله ان اقرار المحجور عليه باطل لان كسبه مولاه وما في يده كانه في يد المولى الا يرى انه لو اقر فيه بالغصب لا يصح
فكذلك في السرقة واذا لم يصح اقراره في حق المال بقي المال على ملك مولاه فلا يمكن ان يقطع في هذا المال لانه ملك المولى ولا
في مال اخر لانه لم يقر بالسرقة فيه وجه قول ابي يوسف رحمه الله انه اقر بشيئين بالقطع وبالمال للمسروق منه واقراره حجة في القطع
دون المال فيثبت ما كان اقراره حجة دون الاخر لان احد الحكمين منفصل عن الاخر الا يرى انه قد يثبت المال دون
القطع كما اذا شهد بالسرقة رجل وامراتان فيجوز ان يثبت القطع دون المال كما لو اقر بسرقة مال مستهلك وجه قول ابي حنيفة
رحمه الله انه لا بد من قبول اقراره في حق القطع لما بينا انه في ذلك مبقى على اصل الحرية ولان القطع هو الاصل لان
القاضي يقضي بالقطع اذا ثبت السرقة عنده بالبينة ثم من ضرورة وجوب القطع عليه كون المال مملوكا لغير مولاه لاستحالة
ان يقطع العبد في مال هو مملوك لمولاه وثبوت الشيء يثبت ما كان من ضرورته كما لو باع احد التوامين ثم اعتقه المشتري
ثم ادعى البائع نسب الذي عنده يثبت نسب الاخر منه ويبطل عتق المشتري فيه للضرورة فهذا مثله كذا في المبسوط قوله
ولهذا اي ولان الرق ينافي مالكية المال ولان الرق ينافي كمال الحال في اهلية الكرامات حتى لان ذمته ضعفت
برقه بحيث لم يحتمل الدين بنفسها قلنا في جناية العبد خطا انه اي العبد يصير جزاء الجناية يعني يصير العبد الجاني عليه اولياء
جزاء الجناية بمعنى ان المولى عليه تسليم العبد بالجناية الى وليها الا ان يختار الفداء بالارش لان الواجب في باب القتل ضمان هو صلة في جانب
من وجه ضمان مبتدا لان كون المتلف غير مال ينافي وجوب الضمان على الاتلاف وكون الدم مما لا ينبغي ان يهدر يوجب الضمان
للمتلف عليه فوجب الضمان صلة في جانب المتلف لانه لا يستفيد به شيئا وعوضا في جانب المتلف عليه ولكونه صلة لا يصح الكفالة
بالدية كما لا يصح ببدل الكتابة كانها لم يجب بعوض ولا يجب الزكوة فيها الا بحول بعد القبض كالهبة ثم كون هذا الضمان
صلة يمنع الوجوب على العبد لانه ليس باهل للصلة ولهذا لا يستحق عليه صلة الاقارب ولا يملك ان يهب شيئا وهو تفسير قوله
لان العبد ليس من اهل ضمان ما ليس بمال فاذا لم يمكن ايجابه عليه لكونه صلة ولا عاقلة له بالاجماع ليجب عليهم ولا يمكن
اهدار الدم جعل الشرع رقبة العبد مقام الارش حتى لا يكون الاستحقاق على العبد ولا يصير الدم هدرا ايضا اذا الاصل

في الدم ان يضمن لعذر الممكن وقوله الا ان يختار المولى الفداء متصل لقوله يصير جزاء اي يصير العبد جزاءً في جميع الاحوال الا حال اختيار المولى الفداء فيصير اي الواجب عائدا الى الاصل وهو الارش في الخطاء عنده والنقل الى الدفع لعارض الرق فاذا عاد الامر الى الاصل لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير الواجب بمنزلة الحوالة اي بمنزلة المحال به على المولى لو يصير التزامه الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى فيعود بالافلاس الى رقبته كما في الحوالة الحقيقية وحاصل المسئلة ان المولى اذا اختار الفداء وليس عنده ما يؤديه الى ولي الجناية كان الارش دينا في ذمته والعبد عبده عند ابي حنيفة رحمه الله لا سبيل لغيره عليه وعندهما ان ادى الدية مكانه والا دفع العبد الى الاولياء الا ان يفدوا بان يتبعوه بالدية فلم لهم بعد ذلك ان يرجعوا على العبد وجه قولهما ان نفس العبد صار حقا لولي الجناية لا ان المولى يتمكن من تحويل حقهم من العبد الى الارش باختياره الفداء فاذا اعطاهم الارش كان تحويلا لحقهم من محل الى محل مثله وفاء لحقهم فيكون صحيحا منه واذا كان مفلسا كان هذا ابطالا لحقهم لا تحويلا الى محل لعدله فيكون ذلك باطلا من المولى ولان الاصل ان يكون الجاني هو المصروف الى جنايته كما في العمد وانما يصير الى الارش في الخطاء اذا كان الجاني حرا لتعذر الدفع فكان اختياره المولى الفداء نقلا من الاصل الى العارض وكان بمعنى الحوالة كان صاحب الحق احيل على المولى فاذا توى ما عليه بافلاسه يعود الى الاصل كما في سائر الحوالات وابو حنيفة رحمه الله يقول قد خير المولى في جناية العبد بين الدفع والفداء والتخيير بين شيئين اذا اختار احدهما يتعين ذلك واجبا من الاصل كالكفر اذا اختار احد الاشياء الثلاثة فههنا باختياره الفداء تبين ان الواجب هو الدية في ذمة المولى من الاصل وان العبد فارغ من الجناية فلا يكون لاولياء الجناية عليه سبيلا ولان الموجب الاصلي في القتل الخطاء هو الارش فانه هو الثابت بالنص وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا وفي العبد انما يصير الى الدفع ضرورة على انه ليس باهل للصلة فاذا ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء عاد الامر الاصلي فلا يبطل بالافلاس وقيل هذه المسئلة مبنية في التحقيق على اختلافهم في التفليس فعنده لما لم يكن التفليس معتبرا الا ان المال غاد ورائح كان هذا التصرف من المولى تحويلا لحق الاولياء الى ذمته لا ابطالا وعندهما لما كان التفليس معتبرا والمال في ذمة المفلس كان تاويا كان هذا اختيار من المولى ابطالا لحق الاولياء كذا في المبسوط والله اعلم **قوله** واما المرض فكذا قيل المرض حالة للبدن خارجة عن المجرى الطبعي والمذكور في بعض كتب الطب ان المرض هيئة غير طبعية في بدن الانسان يجب عنها بالذات آفة في الفعل ونعني بالفعل ثلث التغير والنقصان والبطلان فالتغير ان يتخيل صورا لا وجود لها خارجا والنقصان ان يضعف البصر مثلا والبطلان العمى فانه لا ينافي اهلية الحكم اي ثبوت الحكم ووجوبه على الاطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكوة او من حقوق العباد كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد والعبد ولا اهلية العبارة انه لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه واسلامه وسائر ما يتعلق بالعبارة ولما لم يكن المرض منافيا للاهليتين كان ينبغي ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت حجر عليه بسببه لكنه لما كان لسبب الموت بواسطة ترادف الالام والموت علة لخلافة الورثة والغرماء في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تخربت بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم في المال كان المرض من اسباب تعلق حق الغريم والوارث بماله في الحال لان الحكم يثبت بقدر دليله ولان التعلق لما ثبت بالموت حقيقة يستند هذا الحكم الى اول المرض اذ الحكم يستند الى اول السبب كمن جرح رجلا خطأ ثم كفر قبل السراية ثم سرى يصح التكفير لان وجوب التكفير حكم

متعلق بالموت فيستند الى سبب القتل فيظهر في الآخرة انه ادا ما بعد الوجوب فيجوز فكذلك مسئلتنا هذه خراب الذمة والتعلق بالمال حكم الموت
فيستند الى سببه وهو المرض ثم كون المرض من اسباب العجز شرعية العبادات على المريض بقدر الممكن اي الطاقة قائما او قاعدا او مستلقيا على ما عرف في فروع الفقه
وكونه من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بالمال كان من اسباب الحجر على المريض فيقدر ما يقع به صيانة الحق اي حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين في حق
الوارث يتعلق حقه بهذا القدر وجميع المال في حق الغريم ان كان الدين مستغرقا لم يثبت الحجر فيما لا يتعلق به حق غريم او وارث مثل
ما زاد على الدين ومثل ما زاد على ثلثي ما بقي من الدين او على ثلثي الجميع ان لم يكن عليه دين ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة
الطبيب والنكاح بمهر المثل ونحوها ثم الحجر انما يثبت بالمرض اذا اتصل بالموت مستندا الى اول المرض لان علة الحجر مرض مميت لا نفس
المرض فقبل وجود الوصف لا يثبت الحجر لعدم التمام بوصفه واذا اتصل بالموت صار اصل المرض موصوفا بالاماتة والسراية الى الموت
من اوله لان الموت يحصل بضعف القوى وترادف الآلام وكل جزء من المرض مضعف موجب للألم بمنزلة جراحات متفرقة
سرت الى الموت فانه يضاف الى كلها دون الاخيرة فثم المرض علة الحجر باتصاله بالموت من حين اصل المرض الذي امتداه كالنصاب
صار متصفا بالنماء عند تمام الحول من اول الحول فيستند حكمه وهو الحجر الى اصل المرض والتصرف وجد بعده فصار التصرف محجورا عليه لكن
لما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل ام لا لم يمكن اثبات الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق فقيل كل تصرف واقع من المريض يحتمل الفسخ
كالهبة وبيع المحاباة فان القول بصحته واجب في الحال للشك في ثبوت الحجر في الحال وامكان التدارك بالفسخ والنقض عند
تحقق الحاجة اليه باتصال بالموت وكل تصرف واقع منه لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت كالاعتاق اذا وقع على حق غريم بان
اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان اعتق عبدا قيمته تزيد على ثلث ماله فحكم هذا العتق حكم التدبير قبل الموت
حتى كان عبدا في شهادته وسائر احكامه واذا لم يقع اعتاقه على حق غريم او وارث بان كان في المال وفاء بالدين وهو يخرج
من الثلث نفذ في الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة وحق
الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبتني على ملك الرقبة دون ملك اليد ولهذا صح اعتاق الآبق مع ان اليد قد
زالت عنه لبقاء الملك **قوله** وكان القياس ان لا يملك المريض الصلة وهي تمليك مال لا يحصل به عوض مالي كالهبة والصدقة ونحوهما واداء
الحقوق المالية لله تعالى كالزكوة وصدقة الفطر والكفارات ونحوها والوصية بذلك اي بالصلة واداء الحقوق المالية لما علمنا ان
المرض سبب تعلق حق الغير بالمال وذلك موجب للحجر وهذه الاشياء من باب التبرع فلا يصح من المريض لكونه محجورا عليه كما لا يصح من العبد
والصبي الا ان الشرع اي لكن الشارع جوز ذلك من الثلث نظرا له فان الانسان مغرور بامله مقصر في عمله فيحتاج عند حلول امارات المنية
الى تلافي ما فرط فيه فنظر الشارع له بابقاء ثلث ماله تحت تصرفه ليتدارك بعض ما قصر فيه لقوله عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم
بثلث اموالكم في آخر اعماركم زيادة على اموالكم فضعوه حيث شئتم **قوله** ولما تولى الشرع الايصاء للورثة مفوضا الى المريض في ابتداء
الاسلام بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف وقد كان يجري في ذلك
ميل الى البعض ومضارة للبعض نسخ ذلك بقوله عز ذكره يوصيكم الله في اولادكم وقد تبين النبي عليه السلام ذلك بقوله ان الله
اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث فالشيخ رحمه الله اشار الى ما ذكرنا بقوله ولما تولى الشرع اي الشارع الايصاء
للورثة بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وابطل ايصاءه اي نسخ ايصاء المريض للورثة بتوليته بنفسه لعجز العبد عن حسبه التبديد في

مقدار ما يوصي به لكل واحد لعلمه بذلك كما قال الله تعالى لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا ولقصده مضارة البعض كما وقعت الاشارة اليه في
قوله تعالى غير مضار وكان هذا النسخ تحويلا كنسخ القبلة الى الكعبة بطل ذلك اي الايصاء للعبد لهم من كل وجه ويمكن ان يجعل هذا جواب سؤال
وهو ان يقال لما اجاز الشرع له الايصاء بالثلث وخلصه للمريض كان ينبغي ان يجوز ايصاؤه بذلك للوارث لعدم تعلق حق الورثة به
كما جاز للاجنبي وكما لو وهب شيئا من ماله لبعض ورثته في حالة الصحة مع ان الشرع شرع في حق المريض الوصية للورثة بقوله تعالى كتب عليكم
اذا حضر احدكم الموت الآية لكن الشرع لما تولى ايصاء الورثة بنفسه ونسخ ايصاءه لهم بطل ذلك من كل وجه صورة ومعنى وحقيقة وشبهة لان
الشرع لما حجره عن ايصال النفع الى وارثه من ماله في هذه الحالة صارت صورة اتصال النفع ومعناه وحقيقته وشبهته سواء لان الصورة والشبهة
ملحقتان بالحقيقة في موضع التحريم احتياطا فمثال الصورة بيع المريض من الوارث شيئا من اعيان التركة فانه لا يصح اصلا عند ابي حنيفة
رحمه الله سواء كان بمثل القيمة او لم يكن وعندهما يصح بمثل القيمة لانه ليس في تصرفه ابطال حق الورثة عن شيء مما يتعلق حقهم به وهو المالية فكان
الوارث والاجنبي فيه سواء وابو حنيفة رحمه الله يقول انه آثر بعض ورثته بشيء من اعيان ماله بقوله وهو محجور عن ذلك لحق سائر الورثة
فلا يجوز كما لو اوصى بان يعطى احد ورثته هذه الدار بنصيبه من الميراث وهذا لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعين فيما بينهم حتى
لو اراد بعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث لا يملك ذلك بدون رضا سائر الورثة حكما انه لو قصد ايثار البعض بشيء
من ماليته رد عليه قصده فكذلك اذا قصد بالعين فكذلك يمتنع بيعه منه بمثل القيمة او اكثر فتبين ان البيع من الوارث ايصاء له صورة
من حيث انه ايثار له بالعين وان لم يكن ايصاء معنى لاستيفاء العوض منه بقضية عقد المعاوضة فلذلك لا يصح ومثال الايصاء معنى
الاقارير فان المريض اذا اقر بعين او دين لوارثه لا يصح عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان في اقراره لبعض الورثة تهمة الكذب
او من احتمال ان يكون غرضه في هذا الاقرار ايصال مقدار المال المقر به الى الوارث بغير عوض فيكون وصية من حيث المعنى وان كان
اقرارا صورة فيكون حراما لان شبهة الحرام حرام وكذا لم يصح اقرار المريض باستيفاء دينه الذي له على الوارث منه وان لزم الوارث
الدين في حال صحة المقر لان هذا ايصاء له بمالية الدين من حيث المعنى فانها تسلم له بغير عوض وروي عن ابي يوسف رحمه الله انه اذا
اقر باستيفاء دين كان له على الوارث في حال الصحة يجوز لان الوارث عامله في الصحة فقد استحق براءة ذمته عند اقراره باستيفاء
الدين منه فلا يتغير ذلك الاستحقاق بمرضه الا يرى انه لو كان دينه على اجنبي فاقر باستيفائه في مرضه كان صحيحا في حق غرماء الصحة
لكنا نقول اقراره بالاستيفاء في الحاصل اقرار بالدين لان الديون تقضى بامثالها وكان هذا بمنزلة الاقرار بالدين فلا يصح بخلاف
اقراره بالاستيفاء من الاجنبي لان المنع هناك لحق غرماء الصحة وحق الغرماء عند المرض لا يتعلق بالديون وانما يتعلق بما يمكن استيفاء
ديونهم منه فلم يصادف اقراره بالاستيفاء محلا تعلق حقهم به فاما حق الورثة فيتعلق بالعين والدين جميعا لان الوراثة خلافة
والمنع من الاقرار للوارث انما كان لحق الورثة فاقراره بالاستيفاء في هذا كالاقرار بالدين لانه يصادف محلا هو مشغول بحق الورثة
فلا يجوز مطلقا كذا في المبسوط ومثال الحقيقة ظاهر ولهذا لم يذكره الشيخ رحمه الله واما مثال الشبهة فهو ما اذا باع المريض الحنطة الجيدة
بالرديئة او الفضة الجيدة بالرديئة من وارثه فانه لا يجوز لان فيه شبهة الوصية بالجودة اذ عدوله عن خلاف الجنس الى الجنس يدل
على ان غرضه ايصال منفعة الجودة اليه فانها لا تتقوم عند المقابلة بجنسها فتفوت الجودة في حقه وحق الغرماء عن الورثة لان حقهم
تعلق بالاصل والوصف جميعا كما تتقوم في حق الصغار ومعتبر لحقهم فان الاب او الوصي لو باع مال اليتيم من نفسه الجيد

بتقوم الجودة فيه حتى لم يجز له بيع الجيد من ماله بالردي من جنسه اصلا كذا ههنا الا يرى ان المريض لو باع الجيد بالردي من الاجنبي
يعتبر خروجه من الثلث ولو لم يكن الجودة معتبرة لجاز مطلقا كما لو باع شيئا بمثل القيمة **قوله** واما الحيض والنفاس فكذا الحيض في الشريعة
دم ينفضه رحم المرأة السليمة عن الداء والصغر واحترز بقوله رحم المرأة عن الرعاف والدماء الخارجة عن الجراحات وعن دم
الاستحاضة فانه دم عرق لا رحم وبقوله السليمة عن الداء عن النفاس فان النفساء في حكم المريضة حتى اعتبر تصرفها من الثلث
وبالصغر عن دم تراه من هي دون تسع سنين فانه ليس بمعتبر في الشرع والنفاس الدم الخارج من قبل المرأة عقيب الولادة
فانهما لا يعدمان اهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل والتمييز ولا بالقدرة البدنية فكان ينبغي
ان لا يسقط بهما الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة عن الحيض والنفاس شرط لجواز اداء الصوم فصار بخلاف القياس اذ
الصوم يتأدى مع الحدث والجنابة بالاتفاق فيجوز ان يتأدى مع الحيض والنفاس لولا النص وهو ما روي انه عليه السلام
قال الحائض تدع الصلوة والصوم في ايام اقرائها ولجواز الصلوة قياسا فانه لا يتأدى مع الاحداث والانجاس فيفوت
الاداء بهما اي بسبب وجود الحيض والنفاس لفوات شرط الاداء بهما في فوات الشرط فوات المشروط وفي قضاء الصلوات
حرج لتضاعفها في مدة الحيض والنفاس فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلثة ايام ولياليها كانت الواجبات داخلة في
حد التكرار لا محالة والنفاس في العادة اكثر من مدة الحيض فتضاعف الواجبات فيه ايضا وهو مستلزم للحرج الذي
وهو مدفوع شرعا فلذلك يسقط عن الحائض والنفساء اصل الصلوة ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يزيد على
عشرة ايام ولياليها فلا يتصور ان يستغرق وقت الصوم وهو الشهر فلم يسقط اصل الصوم اي اصل وجوبه عن ذمة الحائض
وان سقط اداؤه عنه كمن اغمي عليه ما دون يوم وليلة فان قلت ينبغي ان يكون النفاس مسقطا للقضاء اذا استوعب
كما كان مسقطا لقضاء الصلوة قلنا حكمه ماخوذ من الحيض في الصلوة والصوم فلما لم يكن الحيض مسقطا للصوم بوجه كان
حكم النفاس كذلك وان استوعب الشهر ولما اسقط الحيض الصلوة لا محالة اسقطها النفاس ايضا وان لم يستوعب اليوم
والليلة وكذا وقوعه في وقت الصوم من النوادر فلا يبنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة
فان وقوعها في وقت الصلوة من اللوازم فاثر في اسقاط القضاء ولا يلزم علينا الجنون فانه يسقط القضاء عند
استغراق الشهر وان كان وقوعه في وقت الصوم من النوادر ايضا لان الجنون معدم الاهلية اصلا فكان القياس
فيهما ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب كما بينا فاما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب
سقوط القضاء كذا في بعض الفوائد **قوله** واما الموت فكذا الموت ضد الحيوة لانه امر وجودي عند اهل السنة لقوله تعالى
خلق الموت والحيوة ولهذا قيل تفسير الموت بزوال الحيوة تفسير بلازمته لانه لما كان ضد الحيوة يلزم من وجوده زوال
الحيوة ولما كانت الحيوة من اسباب القدرة كان الموت موجبا للعجز لا محالة لفوات الشرط ولهذا قال لانه عجز خالص
اي ليس فيه جهة القدرة بوجه واحترز به عن المرض والرق والصغر والجنون فان العجز بهذه العوارض متحقق ولكنه ليس
بخالص لبقاء جهة قدرته فيها للعبد بخلاف الموت ثم الاحكام المتعلقة بالميت احكام الدنيا واحكام الاخرة واما احكام
الدنيا فاقسام اربعة منها ما هو من باب التكليف كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما شرع عليه لحاجة غيره وهو انواع

ومنها ما شرع لحاجة ومنها ما لا يصلح لقضاء حاجته فقوله يسقط به اي بالموت ما هو من باب التكليف بيان القسم الاول من احكام الدنيا
ومنها ما يسقط لان التكليف يعتمد القدرة فاذا تحقق العجز اللازم الذي لا يرجى زواله سقط التكليف ضرورة وقوله لفوات
غرضه وهو الاداء عن اختيار اشارة الى هذا المعنى ثم هذا الغرض بالنسبة الى المكلف من حيث الظاهر فاما بالنسبة الى
صاحب الشرع فالمقصود من التكليف تحقيق الابتلاء ليظهر ما علم على ما علم وبقاء الاختيار للعبد ليبتلى بين ان يفعله باختياره فيثاب به وبين ان يتركه
باختياره فيعاقب عليه ولهذا اي ولفوات هذا الغرض وهو الاداء عن اختيار قلنا ان الزكوة يسقط عن الميت في
حكم الدنيا حتى يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعي رحمه الله بناء على انه الفعل هو المقصود في حقوق الله تعالى
عندنا وفي الصدقات وعنده المال هو المقصود دون الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان ياخذ مقدار الزكوة
وسقطت الزكوة به عنده كما في دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط به الزكوة على ما عرف وكذا حكم
سائر القرب في السقوط لفوات الاداء عن اختيار وانما يبقى عليه المأثم لا غير لان الاثم من احكام الاخرة وهو ملحق
بالاحياء في تلك الاحكام قوله وما شرع عليه لحاجة غيره بيان القسم الثاني وهو لا يخلو من ان يكون متعلقا بالعين
او لم يكن فان كان حقا متعلقا بالعين كما في المرهون والمستاجر والمغصوب والمبيع والوديعة يبقى ببقائه اي ببقاء العين
على تاويل المعين لان فعل العبد في العين غير مقصود اذ المقصود في حقوق العباد هو المال والفعل تبع لتعلق
حوائجهم بالاموال فيبقى حق العبد في العين بعد الموت من كانت العين في يده لحصول المقصود وان فات الفعل
وان لم يكن متعلقا بالعين بل كان متعلقا بالذمة فلا يخلو من ان يكون وجوبه بطريق الصلة كالنفقة او لم يكن كالديون
الواجبة بالمعاوضة فان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى ينضم اليه اي الذمة على تاويل المذكور او الضمير الى
المجرد ما يؤكده الذمم وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله
غالبا بالاعتاق لانه امر مندوب اليه والموت لا يرجى زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام
مالية الرقبة والكسب اليها لضعفها لا يحتمله ذمة الميت بالطريق الاولى قوله ولهذا اي ولان الذمة لا يحتمل
الدين بنفسها قال ابو حنيفة رحمه الله ان الكفالة عن الميت المفلس لا تصح اذا لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت
او ضعفت بالموت بحيث لا يحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا لفوات محله والدليل عليه ان
ثبوت الدين ووجوده يعرف بالمطالبة ولهذا فسر الدين بانه وصف شرعي يظهر اثره في توجه المطالبة سقطت المطالبة ههنا لاستحالة
مطالبة الميت بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذا لم يبق مال يؤمر الولد او الوصي بالاداء منه ولا كفيل يطالب والكفالة
شرعت لالتزام المطالبة بما على الاصل لا لالتزام اصل الدين فلما عدمت المطالبة ههنا لم يصح التزامها بعد سقوطها
الا يرى ان هذا الدين في حكم المطالبة دون دين الكتابة اذ المكاتب يطالب بالمال وان لم يحبس فيه وهناك لا يصح
الكفالة لتاديتها الى ان يكون ما على الكفيل ازيد مما على الاصل فههنا اولى عن ان لا يصح لانها تؤدي الى ان
يلزم على الكفيل ما ليس على الاصيل اصلا بخلاف العبد المحجور يقر بالدين ثم تكفل عنه رجل تصح وان لم يكن العبد مطالبا
به لان ذمة العبد في حق نفسه كاملة لانه حي عاقل بالغ مكلف فيكون محلا للدين والمطالبة ثابتة اذ يتصور ان يصير

المولى فيطالب في المال ويتصور ان يعتقه المولى فيطالب بعد العتق فلما تصورت المطالبة في الحال وفي ثاني الحال بقيت المطالبة
مستحقة عليه فيصح التزامها بعقد الكفالة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل غير مطالب به لان
تأخير المطالبة عن الاصيل مع توجهها لعذر عدم في حق الكفيل كمن كفل بدين عن مفلس حي يؤخذ الكفيل به في الحال وان لم
يؤاخذ الاصيل به لان العذر المؤخر وهو الافلاس يختص بالاصيل بخلاف ما اذا كفل بدين مؤجل على الاصيل حيث
لا يطالب به الكفيل قبل حلول الاجل لان المطالبة قد سقطت عن الاصيل الى انقضاء الاجل فلا يقدر الكفيل على التزامها حالة
قوله وانما ضمت اليه المالية جواب عما يقال لما كملت ذمته في حقه ينبغي ان لا يجب ضم مالية الرقبة اليها لاحتمال الدين
كما في حق الحر فقال انما ضمت مالية الرقبة الى ذمته لاجل احتمال الدين في حق المولى ليمكن استيفاء الدين من المالية
التي هي حق المولى اذا ظهر الدين في حقه لا لان الذمة ليست بكاملة في حق العبد وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي
رحمهم الله يصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيلا لان الدين واجب عليه بعد موته اذ الموت لم يشرع
مبرئا للحقوق الواجبة ومبطلا لها وهو واجب التسليم والايفاء موصوف بانه مطالب حقا له حتى ولهذا يطالب في
الآخرة بالاجماع ولو ظهر له مال يطالب به في الحال ولو تبرع احد عن الميت بالاداء ثبت حق الاستيفاء وهو حق
المطالبة اذ الاستيفاء هو المقصود فلما كان حق الاستيفاء باقيا علم ان المطالبة مملوكة له ايضا الا انه عجز عن المطالبة
لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عن المطالبة لا يمنع صحة الكفالة كما لو كفل عن حي مفلس ولكن لا نسلم
ان هذا الدين مطالب به في احكام الدنيا لان عدم المطالبة لمعنى في المحل هو ضعف الذمة وخرابها فيكون الدين
غير مطالب به لمعنى فيه وهو سقوط لعدم المحل لا للعجز بالمعنى فينا كالذي ليس له على احد دين لا يمكن له المطالبة بالدين
لعدم الدين لا للعجز فيه عن المطالبة كذا ههنا بخلاف الكفالة عن المفلس الحي فان الذمة كاملة محتملة للدين بنفسها فيبقى الدين مستحق
المطالبة المفلس خصوصا عند ابي حنيفة رحمه الله ولان الافلاس لا يتحقق عنده فيصح الكفالة قوله وان كان شرع عليه
بطريق الصلة اي كان ما وجب عليه لحاجة الغير شرعا عليه بطريق الصلة كنفقة المحارم والزكوة وصدقة الفطر ونحوها
بطل بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلوة بالموت به اولى الا ان يوصي
فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه في الثلث نظرا له ويقع الوصية راجع اليه فيجب تصحيحها نظرا اليه قوله واما الذي اي
الحكم الذي شرع للعبد وهو قسم الثالث فمبناه على حاجته لان العبودية لازمة للبشر بحيث لا يتصور زوال هذه الصفة
عنهم اذ هي تثبت فيهم بكونهم مخلوقين محدثين بخلق الله تعالى واحداثه والعبودية مستلزمة للحاجة لانها تنبئ على العجز
والافتقار فشرعت لهم من المرافق ما يندفع به حوائجهم والموت لا ينافي الحاجة لانها تنشأ عن العجز الذي هو دليل
النقصان ولهذا قيل الحاجة نقص يرتفع بالمطلوب وينجبر به ولا عجز فوق الموت فعرفنا ان الموت لا ينافي الحاجة
فيبقى له اي للميت ما كان مشروعا لحاجته ينقضي به حاجته ولذلك اي ولانه يبقى ما ينقضي به حاجته قدم جهازه على
ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها الى قضاء الدين فوجب تقديم التجهيز على قضاء الدين الا يرى ان لباسه في حالة
الحيوة مقدم على حق الغرماء حتى لم يكن لهم ان ينزعوا ثيابه لمساس حاجته اليه فكذا بعد الممات وانما يقدم التجهيز على

الدين اذا لم يكن حق للغير متعلقا بالعين فاما اذا تعلقا بها كما في المستاجر والمرهون والمشترى قبل القبض والعبد الجاني ونحوها فصاحب الحق احق
بالعين اولى من صرفها الى التجهيز لتعلق حقه بالعين تعلقا موكدا ثم ديونه وانما قدم قضاء الدين على الوصية لان الحاجة اليه
امس منها الى الوصية لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب اهم من التبرع ولان الدين حائل بينه وبين رحمة ربه كما نطقت
به السنة وكان النظر في تقديمه على الوصية ثم وصاياه من ثلثه وانما قدم وصاياه على الميراث اذا لم تجاوز الثلث لان الشرع نظر له
بقطع حق الوارث عن الثلث لحاجته الى تدارك ما فرط في حيوته وهذه الحاجة اقوى من الحاجة الى خلافة الوارث [illegible] في المال
فقدم الوصية على الميراث كيف وقد نص عليه بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين ثم وجبت اى ثبت المواريث بطريق الخلافة
عن الميت لان حاجته الى من يخلفه في امواله بعد موته وخروجه عن اهلية الملك باقية فاقام الشرع اقرب الناس اليه مقامه ليكون
انتفاعه بذلك بمنزلة انتفاعه بنفسه واليه اشير بقوله عليه الصلوة والسلام لانه تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون
الناس وقوله نظرا له متعلق بالجميع اى ثبتت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظرا له لان النفع راجع اليه في الكل كما بينا قوله
ولهذا اى ولبقاء ما تنقضى به الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى بلا خلاف لان صحة الكتابة باعتبار مالكية ليصير معتقا ويحصل
له البدل مع ذلك مقابلا بفوات ملك الرقبة وحاجته الى الامرين بعد الموت باقية لانه يحتاج الى حصول الاعتاق منه بعد الموت
ليحصل الولاء له وليتخلص به من العذاب كما جاءت به السنة ويحتاج ايضا الى حصول بدل الكتابة على ملكه ليستوفى منه ديونه فيتخلص به
من العذاب ايضا ولذلك بقيت الكتابة بعد موت المولى وتبقى بعد موت المكاتب عن وفاء عندنا فتؤدى كتابته منه ويحكم بحريته
في اخر جزء من اجزاء حيوته حتى يكون ما بقى ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون في حال كتابته وهو مذهب علي
وابن مسعود رض وقال زيد بن ثابت رض تنفسخ الكتابة بموته والمال كله للمولى وبه اخذ الشافعي لانها لو ثبتت انما تبقى ليعتق المكاتب ويصل
البدل الى المولى اذ المقصود من العقد في جانبه تحصيل الحرية والميت ليس بمحل العتق ابتداء لما في العتق من احداث قوة المالكية وذلك
لا يتصور في الميت ولا يجوز ان يستند العتق الى حال حيوته لان التعلق بالشرط يسبق الشرط وفي اسناده الى حال حيوته اثبات العتق قبل
وجود الشرط وهو الاداء وهذا بخلاف ما اذا مات المولى لان بعد الموت القول ببقاء الكتابة ممكن لان محل العقد قائم قابل للعتق والمولى انما
يصير معتقا عند اداء البدل بالكلام السابق وذلك قد صح ولزمه في حال الحيوة فموته لا يبطل الكتابة فاما العبد فمحل العتق وانما يحتاج الى محلية
التصرف حال نفوذه وثبوت حكمه وقد بطلت محليته فيبطل الحكم ونحن نقول الكتابة عقد معاوضة وتمليك على سبيل الاستحقاق واللزوم فان
المكاتب يملك [illegible] تصرفه من حيث الاكتساب ومكاسبه من حيث اليد والتصرف ايضا على سبيل اللزوم وثبت للمكاتب بالك حق ان ليردو
الكتابة من ملكه فيحرز به لنفسه حريته كما ثبت للمالك حق ان يقبض فيتم ملكه في اصل المال وهذه المالكية تثبت للمكاتب لحاجته الى احراز
نفسه وصيرورته معتقا بواسطة هذه المالكية للمولى الثابتة بهذا العقد شرعت لحاجته الى ملك البدل وصيرورته معتقا بواسطته
واحتجه واحراز الولاء الذي صار المعتق به بمنزلة الولد وحاجة المكاتب اقوى الحوائج لان الحرية راس مال الحي في احكام الدنيا
اذ الرقيق في حكم الاموات والدليل على كونها اقوى الحوائج انه ندب في هذا العقد الى حط بعض البدل بقوله عز ذكره واتوهم من
مال الله الذي اتاكم ليكون اقرب الى حصول المقصود وهو العتق ثم ما ثبت مالكية المولى يبقى بعد موته لحاجته الى ملك البدل
ونسبة الولاء اليه بصيرورته معتقا فلان يبقى ما ثبت للمكاتب من المالكية بعد موته لحاجته الى حصول الحرية كان اولى لان

حاجته الى تحصيل الحرية فوق حاجة مولاه الى الولاء ولا يقال لو قيل ببقاء مالكية المكاتب لزم القول ببقاء مملوكيته اذ المكاتب
عبد ما بقي عليه درهم ولا يمكن القول به بعد الموت لان بقاء المالكية لمعنى الكرامة ولا كرامة في ابقاء المملوكية لانها تنبئ عن
الذل والهوان وذو الميت المملوكية لا يتصور ان يصير معتقا بعد موته فينفسخ الكتابة لانا نقول بقاء المملوكية تبع لبقاء المالكية
لانه لما جعلنا ولا يمكن ذلك الا ببقاء مملوكيته ومحلية التصرف الى وقت الاداء فيبقى المملوكية شرطا لتحقق المالكية وليست بمقصودة
مقصودة بالبقاء انما المالكية هي المقصودة لكن من شرط بقائها بقاء مملوكيته ليمكن انزال العتق فيها لتحقق المالكية والشروط
اتباع فبقيناها تبعا ولما ثبت ان المملوكية باقية من وجه حكمنا بنفوذ العتق لوجود شرطه وتقررت به مالكيته التي استفادها
بالعقد واذا ثبت استندت الى آخر اجزاء حيوته لان الارث يثبت من وقت الموت فلا بد من استناد المالكية والعتق
المقرر لها الى وقت الموت كما في جانب المولى يثبت ملك البدل عند القبض ويستند ملكه الى حال حيوته فكذلك هاهنا قوله
وقلنا عطف على قوله بقيت اي ولبقاء ما تبقى به الحاجة بقيت الكتابة وقلنا ان المرأة تغسل زوجها بعد الموت في
عدتها لان النكاح في حكم القائم للحاجة ما لم تنقض العدة لان ملك النكاح لا يحتمل التحول الى الورثة فيبقى موقوفا على
الزوال بانقضاء العدة كما بعد الطلاق الرجعي ولو ارتفع النكاح بالموت فقد ارتفع الى خلف وهو العدة وهي حق النكاح
فيقام مقام حقيقته في ابقاء حل المس والنظر كيف وقد قالت عائشة رضي لو استقبلنا من امرنا ما استدبرنا ما غسل رسول الله الا نساؤه
يعني لو علمنا ان رسول الله عليه السلام يغسل بعد الفوات لما غسله الا نساؤه بخلاف المرأة اذا ماتت حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها
خلافا للشافعي لان النكاح بموتها ارتفع بجميع علائقه فلا يبقى حل المس والنظر كما لو طلقها قبل الدخول بها وذلك لان المرأة
مملوكة في النكاح وقد بطلت اهلية المملوكية حقيقة بالموت اذ الميت لم يبق محلا للتصرفات المخصوصة بالمملوكة ولا يمكن ابقاؤها حكما بعد
فوات المحل بالموت لعدم الحاجة الى ابقائها بالنظر الى الاصل لانها لم تشرع لحاجة المملوك اليها بل شرعت حقا عليها فلو بقيت لبقيت
لصارت حقا له ولان الحاجة هاهنا الى الغسل وهو من باب الخدمة فابقاء مملوكيته لهذه الحاجة يؤدي الى اعتبار الاثبات ضد حكمها
وهو فاسد بخلاف المالكية فانها شرعت للحاجة فيجوز ان يكون بقاؤها بعد الموت عند بقاء محل الملك للحاجة قوله ولهذا اي ولما
ذكرنا ان ما شرع للعبد يبقى بعد موته بقدر ما ينقضي به حاجته تعلق حق المقتول بالدية اذا انقلب القصاص مالا بالصلح او بعفو
البعض [illegible] حتى تقضى منه ديونه وتنفذ وصاياه ويجري فيه سهام الورثة وان كان الاصل وهو القصاص يثبت للورثة ابتداء
لا للمقتول وذلك لان القصاص ثابت شرعا لدرك الثار والتشفي للعند ولابقاء الحيوة على الاولياء بدفع شر القاتل والميت لم يبق اهلا
لهذه الاشياء ولا حاجة له اليها وانه يجب عند القضاء حاجة المقتول وعند القضاء حاجة لا يحصل الا بالصلح القصاص وهو الحاجة من تجهيزه وتكفينه
وقضاء ديونه وتنفيذ وصاياه والقصاص لا يصلح لهذه الحوائج اصلا ولان الجناية وقعت على حق الاولياء من وجه لانتفاعهم بحيوته بالاستيناس
والانتصار به على الاعداء والانتفاع بماله عند الحاجة فوجب القصاص للورثة ابتداء لا انه يثبت للميت ثم ينتقل اليهم كما ينتقل سائر الحقوق
لحصول منفعة التشفي لهم دون الميت ولوقوع الجناية على حقهم ولكن السبب انعقد للميت لان المتلف نفسه وحيوته وقد كان منتفعا
بحيوته اكثر من انتفاع اوليائه بها وكانت الجناية واقعة على حقه فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكنه لما خرج عند ثبوت الحكم عن
اهلية الوجوب له وجب ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة كما يثبت الملك للمولى في كسب عبده المأذون له ابتداء على سبيل الخلافة

عن العقد كما يثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشراء خلافة عن الوكيل ويؤيده قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد
جعلنا لوليه سلطانا بيان ان ابتداء ثبوت القصاص للولي القائم مقام المقتول ولهذا صح عفو الوارث قبل موت المجروح وصح عفو المجروح
ايضا استحسانا لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان فهذا معنى قوله القصاص يثبت للورثة ابتداء بسبب انعقد للمورث
وهو اشارة الى القسم الرابع من الاقسام المذكورة واذا ثبت انه يثبت للورثة ابتداء كان ينبغي ان لا يكون المال عند انقلابه مالا للورثة
ابتداء من غير ان يثبت للميت فيه حق ومن غير ان يجري فيه سهام الارث لان الخلف لا يفارق الاصل في الحكم الا ان الخلف يصلح
لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا فيجعل موروثا كسائر التركة حتى تقدم حقوق الميت فيه على حق الورثة ويجعل
عند ضرورة تعذر القصاص كانه هو الواجب في الاصل لان الخلف يجب بالسبب الذي يجب به الاصل والسبب وهو القتل انعقد للميت
فيستند وجوب الخلف اليه وصار كانه هو الواجب ابتداء بالقتل كالدية في القتل الخطاء وكان الاصل في القصاص ان يثبت
ايضا لانه واجب بمقابلة تفويت دمه وحيوته الا انا اثبتناه للورثة ابتداء لمانع وهو انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته
وان درك الثار الذي هو المقصود الاصلي حاصل للورثة لا للمقتول وفي الخلف عدم هذه المانع فجعل موروثا ففارق الخلف
الاصل اختلاف حاليهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حوائج الميت ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك وهو يثبت مع
الشبهة والخلف قد تفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم يفارق الوضوء في اشتراط النية اختلاف حاليهما وهو ان الماء بنفسه و
التراب ملوث فكذا ههنا **قوله** واما احكام الاخرة وهي اربعة كاحكام الدنيا ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمظالم
التي ترجع الى النفس والعرض وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه من ثواب وكرامة بواسطة الايمان واكتساب
الطاعات والخيرات وما يلقاه من عقاب وملامة بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات وله في جميع هذه الاحكام حكم الاحياء
لان القبر للميت في حكم الاخرة كالرحم للماء والمهاد للطفل في حق الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه للخروج وللحيوة بعد
الفناء والاحكام الاخرة فكان للميت فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الاخرة كما ان للجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا
فالقبر له اما روضة ان كان من اهل الكرامة والثواب او حفرة نار ان كان من اهل الشقاوة والعقاب فنرجو الله
ان يصيره لنا روضة بكرمه وفضله وان يعيذنا من فتنة القبر وعذابه بمنه وطوله انه الكريم المنعم والديان ذو اللطف والفضل والاحسان

فصل في العوارض المكتسبة **قوله** واما الجهل فكذا قيل الجهل اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به واعترض عليه بانه يستلزم كون
المعدوم شيئا اذ الجهل يتحقق بالمعدوم كما يتحقق بالموجود او كون المعدوم المجهول غير داخل في الحد وكلاهما فاسد وقيل هو صفة
تضاد العلم عند احتماله وتصوره واحترز عن الاشياء التي لا علم لها فانها لا توصف بالجهل لعدم تصور العلم فيها وانه لا يصلح عذرا
في الاخرة اصلا ذكر في بعض الشروح انه انما قيل بقوله في الاخرة لانه اختلف في ديانة الكافر في اعتقاده حكما من الاحكام على
خلاف ما ثبت في الاسلام في احكام الدنيا فقال ابو حنيفة رحمه الله انها تصلح دافعة للتعرض ودافعة لدليل الشرع في الاحكام التي
احتملت التغير مثل حرمة الخمر ونكاح المحارم ونحوهما حتى ان اعتقاده يصلح دافعا للدليل الموجب للحرمة فاما في حكم لا يحتمل التبدل فلا
حتى انه لا يجعل للكفر حكم الصحة بحال وكذلك قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الا انهما فرقا بين الخمر وبين نكاح المحارم على ما عرف تمامه
في اصول الفقه لفخر الاسلام وجهل الكافر انما قيل به لانه لا يجعل عذرا في احكام الدنيا بان التزم عقد الذمة فان جهله حينئذ يدفع

عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع عنه عذاب الآخرة **قوله** لانه مكابرة وجحودهما الانكار بعد حصول العلم ووضوح الدليل
قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وعن هذا قيل لو سأل القاضي المدعى عليه بعد دعوى المدعي فجحد ثم
تقرر فيا بيهما اجاب يكون اقرارا فالكفر جحود بعد وضوح الدليل لان الآيات الدالة على وحدانية الصانع جل جلاله وكمال قدرته و
عظمته والوهيته لا تعد كثرة ولا تخفى على من له ادنى لب كما قال ابو العتاهية شعر فيا عجبا كيف يعصى الاله ❊ ام كيف يجحده جاحد
ففي كل شيء له آية ❊ تدل على انه واحد ❊ وكذا الدلائل على صحة رسالة الرسل من المعجزات القاهرة والحجج الباهرة ظاهرة
محسوسة في زمانهم لا وجه الى ردها وانكارها وقد نقلت تلك المعجزات بعد انقراض زمانهم بالتواتر قرنا بعد قرن الى يومنا هذا وكان انكارها بمنزلة
انكار المحسوسات فلذلك لم يجعل جهل الكافر عذرا بوجه في الآخرة **قوله** وجهل هو دونه اي دون جهل الكافر لكنه لا يصلح عذرا في الآخرة ايضا وهو جهل صاحب الهوى
في صفات الله عز وجل مثل جهل المعتزلة بالصفات فانهم انكروها حقيقة لقولهم انه تعالى عالم بلا علم قادر بلا قدرة سميع بلا سمع بصير بلا بصر
وكذا في سائر الصفات ومثل جهل المشبهة فانهم قالوا بجواز حدوث صفات الله عز وجل وزوالها عنه تشبيها لله تعالى بخلقه في
صفاته وهذا النوع من الجهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعا وعقلا اما السمع فقوله تعالى
ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء انزله بعلمه ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين ان الله لذو فضل على الناس الى غيرها من الآيات
فانها تدل على ان لله تعالى صفات هي معان وراء الذات واما العقل فهو ان المحدثات كما دلت على وجود الصانع جل جلاله
دلت على كونه حيا قادرا سميعا عالما بصيرا فوجب ان يكون له حيوة وعلم وقدرة وسمع وبصر وان يكون هذه الصفات معاني وراء
الذات اذ يحيل العقل ان يحكم بعالم لا علم له وحي لا حيوة له وقادر لا قدرة له ولا يفرق بين قول القائل ليس بعالم وبين قوله لا علم له و
كذا في جميع الصفات وقد عرف بدلالة العقل ايضا ان ما هو محل الحوادث حادث فلا يجوز ان يكون صفاته تعالى حادثة لاستلزامه
حدوث الذات الذي هو محال فثبت بالدليل الواضح الذي لا شبهة فيه انه تعالى موصوف بصفات الكمال منزه عن النقيصة والزوال وانها
قائمة بذاته وليست باعراض تحدث وتزول بل هي ازلية لا اول لها ابدية لا آخر لها فكان ما ذهب اليه اهل الاهوا باطلا وجهلا بعد وضوح
الدليل فلا يصلح عذرا في الآخرة وكذا جهلهم باحكام الآخرة مثل جهل المعتزلة بسؤال المنكر والنكير وعذاب القبر والميزان والشفاعة لاهل
الكبائر وجواز العفو عما دون الشرك وجواز اخراج اهل الكبائر الموحدين من النار وانكارهم اياها ومثل انكار الجهمية خلود النار واهلها
واما انها جهل باطل لان الدلائل الناطقة بهذه الاحكام من الكتاب والسنة كثيرة واضحة لا يخفى على من تامل فيها عن انصاف
فالجهل بها لا يكون عذرا في الآخرة كجهل الكافر وكذلك جهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق
والامام على الباطل متمسكا في ذلك بتاويل فاسد وان لم يكن له تاويل فحكمه حكم اللصوص كما بيناه لا يصلح عذرا لانه مخالف
للدليل الواضح فان الدلائل على كون الامام العدل على الحق مثل الخلفاء الراشدين ومن سلك طريقهم لائحة على وجه يعد
جاحدها مكابرا معاندا وتوضيحه يتوقف على معرفة قصة البغاة وهي ما روي ان المخالفة لما تمكنت بين علي ومعاوية رضي الله عنهما
وكثر القتل والقتال بين المسلمين جعل اصحاب معاوية المصاحف على رؤس الرماح وقالوا لاصحاب علي رضي الله عنه بيننا وبينكم
كتاب الله تعالى يدعوكم الى العمل به فاجاب اصحاب علي رضي الله عنه الى ذلك وامتنعوا عن القتال ثم اتفقوا على ان يبعثا
حكما من كل جانب فمن اتفق الحكمان على امامته فهو امام وكان علي رضي الله عنه لا يرضى بذلك حتى اجتمع عليه اصحابه فوافقهم عليه

فاختير من جانب معاوية عمرو بن العاص وكان داهيا ومن جانب علي رضي الله عنه ابو موسى الاشعري رضي الله عنه وكان من شيوخ الصحابة
فقال عمرو لابي موسى الاشعري نعزلهما اولا ثم نتفق على واحد منهما فاجابه ابو موسى الاشعري اليه ثم قال لابي موسى الاشعري
انت اكبر سنا مني فاعزل عليا اولا عن الامامة فصعد موسى المنبر وحمد الله تعالى واثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر
الفتنة ثم اخرج خاتمه من اصبعه وقال اخرجت عليا عن الخلافة كما اخرجت خاتمي من اصبعي ثم نزل ثم صعد عمرو المنبر
فحمد الله تعالى واثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر الفتنة ثم اخذ خاتمه وادخله في اصبعه وقال ادخلت معاوية رضي الله عنه
في الخلافة كما ادخلت خاتمي هذا في اصبعي فعرف علي رضي الله عنه انهم افسدوا عليه الامر فخرج على علي رضي الله عنه قريب من
اثني عشر الف رجل من عسكره زاعمين ان عليا كفر حين ترك حكم الله تعالى واخذ بحكم الحكمين فهؤلاء هم الخوارج الذين تفرقوا في
البلاد وزعموا ان من اذنب ذنبه فقد كفر فكان هذا منهم جهلا باطلا لانه مخالف الدليل الواضح فان امامة علي رضي الله عنه تثبت باختيار
كبار الصحابة من المهاجرين والانصار كما ثبتت امامة من قبله والرضا بحكم الحكم فيما لا نص فيه امر اجمع المسلمون على جوازه منصوص
عليه في الكتاب فكيف يكون معصية وكذا المسلم لا يكفر بالمعصية فان الله اطلق اسم الايمان على مرتكب الذنب في كثير من الآيات
كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء يا ايها الذين امنوا توبوا الى
الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون ونحوها فجهلهم بعد وضوح الادلة لا يكون عذرا كجهل
الكافر الا انه اي لكن صاحب الهوى والباغي يتاول بالقرآن يتمسك به ياول له وفق رايه كالنافي للصفات تمسك بانه تعالى
وصف ذاته بالوحدانية في القرآن ونزه نفسه عن الشريك في آيات كثيرة فلو اثبتنا الصفات لكانت اغيارا
للذات واثبات الاغيار في الازل ينافي التوحيد ومجوز الحدوث في الصفات تعلق بقوله تعالى وجاء ربك وهل ينظرون الا
ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام هل ينظرون الا ان تاتيهم الملائكة او ياتي والخارجي احتج بقوله تعالى ان الحكم الا لله ومن يعص الله و
رسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدين فيها فكان هذا الجهل دون الجهل الاول
من هذا الوجه وان كان لا يصلح عذرا في الاخرة لكنه اي لكن الجاهل الذي هو صاحب الهوى والباغي لما كان في المسلمين لانه
بالبغي لا يخرج عن الاسلام وكذلك بالهوى اذا لم يغل فيه اوممن ينتحل الاسلام يعني اذا غلا في الهوى حتى كفر ولكنه ينتحل اي
الاسلام مع ذلك كغلاة الروافض والجسمية لزمنا مناظرته والزامه قبول الحق بالدليل فلم نعمل بتاويله الفاسد فاذا استحل الباغي
الاموال او الدماء بتاويل اي بان مباشرة الذنب كفر لا نحكم باباحتها في حقه بتاويله كما حكمنا باباحة الخمر في حق الكافر بديانته لانه يعتقد
الاسلام حقا فامكن بمناظرته الزام الحجة عليه بخلاف الكافر لان ولاية المناظرة والالزام منقطعة فوجب العمل بديانته في حقه فلذلك
قلنا ان الباغي اذا اتلف مال العادل او نفسه ولا منعة له يضمن كما لو اتلفه غيره لبقاء ولاية الالزام وكذلك اي وكوجوب الضمان
سائر الاحكام التي تلزم المسلمين تلزمه لانه مسلم وولاية الالزام باقية فاذا صار للباغي منعة تسقط عنه ولاية الالزام بالدليل حسا وحقيقة فوجب
العمل بتاويله الفاسد فلم يوجب ضمان في نفس ولا مال بعد التوبة كما لم يواخذ به اهل الحرب بعد الاسلام وهذا بخلاف الاثم فان الباغي ياثم
وان كان له منعة لان المنعة لا تظهر في حق الشارع والخروج على الله تعالى حرام ابدا والجزاء واجب لله تعالى ابدا الا ان يعفو فاما ضمان
العباد فيحتمل ان لا يكون كما في الخمر والزنا ويجب به عالما لا يتحقق الا بعلم الخطاب والتاويل فيه وهذا اذا اهلك المال في يده فان كان قائما في يده وجب رده

على صاحبه لانه لا يملك ذلك بالاخذ كما لا يملك مال اهل البغي والتسوية بين الفئتين المقاتلتين بتاويل الدين في الاحكام اصل فقد
روي عن محمد رحمه الله انه قال افتي في اهل البغي اذا تابوا بان يضمنوا ما اتلفوا من النفوس والاموال ولا الزمهم ذلك في الحكم
لانهم كانوا معتقدين الاسلام وقد ظهر لهم خطاؤهم في التاويل الا ان ولاية الالزام اذا كانت منقطعة للمنعة فلا يجب على الاداء
الضمان في الحكم ولكن يفتى فيما بينهم وبين ربهم ولا يفتى اهل العدل بمثله لانهم محقون في قتالهم وقتلهم ممتثلون الامر
وحاصل هذا الفصل ان المغير للحكم اجتماع التاويل والمنعة فاذا تجرد احدهما عن الآخر لا يتغير الحكم في حق ضمان المتلفات
لو ان قوما غير متاولين غلبوا على مدينة فقتلوا الانفس واستهلكوا الاموال ثم ظهر عليهم اهل العدل اخذوا بجميع ذلك لتجرد
المنعة عن التاويل قوله وكذلك باغ اي ومثل جهل الباغي وصاحب الهوى جهل من خالف في اجتهاده الكتاب او السنة المشهورة
مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد كان بشر المريسي وداود الاصفهاني ومن تابعه من اصحاب الظواهر يقولون بجواز بيع ام الولد
متمسكين في ذلك بما روي عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام وبان المالية
ومحلية للبيع قبل الولادة معلومة فيما تيقن فلا يرتفع بعد الولادة بالشك عند جمهور العلماء لا يجوز بيعها للآثار المشهورة
مثل قوله عليه السلام ايما امة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه وما روي عن سعيد بن المسيب انه قال قال رسول الله
عليه السلام يعتق امهات الاولاد من غير الثلث وان لا يبعن في دين وما روي عن عمر رضي الله عنه انه كان ينادي على المنبر الا ان
بيع امهات الاولاد حرام ولا رق عليها بعد موت مولاها ومع هذا القرن الثاني بالقول انعقد الاجماع على عدم جواز بيعها
فكان القول بالجواز مخالفا للاحاديث المشهورة والاجماع فكان مردودا ومثل الفتوى بحل متروك التسمية عمدا اهمالا لقوله عليه السلام تسمية الله
في قلب كل امرئ مؤمن وبالقياس على متروك التسمية بالنسيان فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق وللآثار
بالقسامة اذا وجد القتيل في محلة ولا يدرى قاتله تجب القسامة على اهل المحلة والدية على عواقلهم عندنا ولا يجب القصاص بحال وقال مالك واحمد بن
حنبل والشافعي في قوله القديم ان كان بين القتيل واهل المحلة عداوة ظاهرة ولوث وهو ما يغلب على ظن القاضي صدق المدعي
يوم الولي بان يعين القاتل منهم ثم يحلف الولي خمسين يمينا انه قتله عمدا فاذا حلف يقتص له من القاتل متمسكين في ذلك بظاهر قوله
عليه السلام لاولياء المقتول الذي وجد في خيبر اتحلفون وتستحقون دم صاحبكم الحديث اي دم قاتل صاحبكم
بالقسامة الاحاديث المشهورة فان النبي عليه السلام قضى بالقسامة والدية على اليهود في قتيل وجد بين اظهرهم وعن ان رجلا جاء الى
رسول الله عليه السلام فقال اني وجدت اخي قتيلا في بني فلان فقال اختر من شيوخهم خمسين رجلا فيحلفون بالله ما قتلناه
ولا علمنا له قاتلا فقال ليس لي من اخي الا هذا فقال نعم ولك مائة من الابل وفي الخبر ان قتيلا وجد بين وادعة وارحب وكان الى وادعة اقرب فقضى عمر
رضي الله عنه عليهم بالقسامة والدية فقالوا لا ايماننا تدفع عن اموالنا ولا اموالنا تدفع عن ايماننا فقال حقنتم دماءكم بايمانكم واغرمكم
الدية لوجود القتيل بين اظهركم وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد فحل محل الاجماع فكان القول بوجوب القصاص بها مخالفا لهذه
الادلة الظاهرة المشهورة ولقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وكان مردودا والقضاء بشاهد ويمين ومثل الحكم
بوجوب القضاء بشاهد واحد ويمين المدعي عملا بما روي ان النبي عليه السلام قضى بذلك فانه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم الى ان قال ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى الا ترتابوا وللحديث المشهور وهو

قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر كما مر بيانه في باب اقسام السنة فيكون مردودا فيغني به للمسائل ونظائرها ان اعتمد
المجتهد على القياس فهو عمل منه بالاجتهاد على خلاف الكتاب والسنة وان اعتمد على الخبر فهو عمل منه بالغريب من السنة على خلاف الكتاب
او خلاف احدهما فيكون فاسدا قوله والنوع الثالث جهل يصلح شبهة اي شبهة دارئة للحد وما يترجح في معنى العقوبة من الكفارات
وهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح او في موضع الشبهة اي الجهل في موضع تحقق فيه اجتهاد وغير مخالف للكتاب والسنة وهو المراد
بالصحيح او الجهل في موضع لم يوجد فيه اجتهاد ولكنه موضع الاشتباه كالمحتجم اي كالصائم المحتجم في رمضان اذا افطر على ظن ان
الحجامة فطرته لم يلزمه الكفارة لانه جهل حصل في موضع الاجتهاد فان الحجامة عند الاوزاعي يفسد الصوم فيصلح شبهة في سقوط
الكفارة كذا في بعض الفتاوى وذكر شيخ الاسلام خواهرزاده في شرح كتاب الصوم ان الصائم لو احتجم فظن ان ذلك يفطره
ثم اكل متعمدا ولم يستفت عالما ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرف نسخه او تاويله وجب عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه فان فساد
الصوم بوصول الشيء الى باطنه ولم يوجد وفساد الصوم بالاستفتاء بخلاف القياس فيكون ظنه مجرد جهل في موضع غير معتبر فان
استفتى فقيها يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعد ذلك متعمدا لا يجب عليه الكفارة لان على العامي ان يعمل بفتوى
المفتي اذا كان ممن يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه وان كان يجوز ان يكون مخطئا فيما يفتي لانه لا دليل للعامي فيه سوى هذا فكان
معذورا فيما صنع فلا عقوبة على المعذور ولو لم يستفت ولكنه بلغه الحديث ولم يعرف نسخه ولا تاويله قال ابو حنيفة ومحمد والحسن بن زياد
لا كفارة عليه لان الحديث لو كان منسوخا لا يكون ادنى درجة من الفتوى اذا لم يبلغه النسخ فيصير شبهة وقال ابو يوسف رحمه الله عليه
الكفارة لان معرفة الاخبار والتمييز بين صحيحها وسقيمها وناسخها ومنسوخها مفوض الى الفقهاء فليس للعامي ان ياخذ بظاهر الحديث
لجواز ان يكون مصروفا عن ظاهره او منسوخا انما له الرجوع الى الفقهاء والسؤال عنهم فاذا لم يسأل فقد قصر فلا يعذر كذا ذكر الامام شمس الائمة
فيثبت من ذلك ان الظن في هذه المسئلة بدون اعتماد على فتوى او حديث ليس بمعتبر فان قول الاوزاعي لا يصير شبهة لانه مخالف
للقياس كما ان قول من قال يفسد الصوم بالغيبة غير معتبر في سقوط الكفارة كذلك قوله ومن زنى بجارية والده بان
القسم الثاني وهو الجهل في موضع الاشتباه واعلم ان الشبهة الدارئة للحد نوعان شبهة في الفعل ويسمى شبهة اشتباه لانها تنشأ من الاشتباه وشبهة
في المحل وتسمى شبهة الدليل والشبهة الحكمية فالاولى هي ان يظن الانسان ما ليس بدليل الحل دليلا فيه ولا بد فيها من الظن ليتحقق
الاشتباه والثانية ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة في ذاته مع تخلف حكمه عنه لمانع اتصل به وهذا النوع لا يتوقف تحققه
على ظن الجاني بل يتحقق في هذا القسم لو وطئ الاب جارية ابنه فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها علي حرام لان المؤثر في
ايراث الشبهة هو الدليل الشرعي وهو قوله عليه السلام انت ومالك لابيك وهو قائم فلا يفترق الحال بين الظن وعدمه في سقوط الحد
ومن القسم الاول اذا وطئ ابن جارية ابيه او جارية امه او وطئ الرجل جارية امرأته فان قال ظننت انها تحل لي لا يجب
الحد عليهما عندنا وقال زفر رحمه الله عليه يجب عليهما لان السبب وهو الزنا قد تقرر بدليل انهما لو قالا علمنا بالحرمة
يجب عليهما الحد فلو سقط انما سقط بالظن والظن لا يغني من الحق شيئا كمن وطئ جارية اخيه وقال ظننت انها
تحل لي ولكنا نقول قد تمكنت بينهما شبهة الاشتباه لان الاملاك متصلة بين الاباء والابناء والمنافع بينهم متصلة
فيعتقد احدهما بمال صاحبه والولد جزء ابيه فربما يشتبه انه لما كانت حلالا للاصل يكون حلالا للجزء

ايضا فيصير هذا الجهل شبهة في سقوط الحد كقوم سقوا على مائدة خمرا لم يجب الحد على من لم يعلم انه خمر وهذا بخلاف ما لو زنى بجارية اخيه واخته
وقال ظننت انها تحل لي حيث لم يجعل الجهل شبهة في سقوط الحد لان منافع الاملاك بينهما مباينة عادة فلا يكون هذا محل الاشتباه فلا يصير
الجهل شبهة **قوله** والنوع الرابع جهل يصلح عذرا والفرق بينه وبين القسم الثالث انه بناء على عدم الدليل والقسم الثالث بناء على اشتباه ما ليس
ببليل بالدليل وكذا الاول يوثر في اسقاط ما يسقط بالشبهة دون غيره والثاني يوثر في جميع ما يتوقف على العلم فالجهل في دار الحرب من
مسلم لم يهاجر يكون عذرا في الشرائع حتى لو مكث مدة ولم يصل فيها ولم يصم ولم يعلم ان عليه الصلوة والصوم لا يكون عليه قضاؤهما وقال زفر
رحمة الله عليه قضاؤهما لانه بقبول الاسلام صار ملتزما لاحكامه ولكن قصر عنه خطاب الاداء لجهله وذلك لا يسقط القضاء بعد تقرر السبب الموجب
كالنائم اذا انتبه بعد مضي وقت الصلوة ونحن نقول ان الخطاب النازل خفي في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسماع ولا تقديرا بالاستفاضة
والشهرة لان دار الحرب ليس بمحل استفاضة الاحكام الاسلام فيصير الجهل بالخطاب عذرا لانه غير مقصر في طلب الدليل وانما جاء الجهل من
قبل خفاء الدليل في نفسه حيث لم يشتهر في دار الحرب بسبب انقطاع ولاية التبليغ عنهم بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام ولم يصل مدة
ولم يعلم بوجوبها كان عليه قضاؤها لانه في دار شيوع الاحكام ويرى ويشهد الناس الجماعات فيمكنه السوال عن احكام الاسلام فبترك السوال
والطلب تقصير منه فلا يعذر لكن لم يطلب الماء في العمران ظانا ان الماء معدوم فتيمم وصلى والماء موجود لم تجز صلوته لانه مقصر في ترك الطلب
في موضع الماء غالبا بخلاف ما اذا ترك الطلب في المفازة على ظن عدم الماء وتيمم وصلى حيث جازت صلوته لانه ليس بمقصر في ترك الطلب في هذا الموضع
فاذا لم يكن على طمع من الماء لم يلزمه الطلب لعدم الفائدة **قوله** وكذلك اي وكجهل من اسلم في دار الحرب جهل الوكيل بالوكالة وجهل المأذون
بالاذن وهو المراد من بالاطلاق يكون عذرا حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى ولو وكله ببيع شيء فتسارع اليه الفساد
ولم يعلم بالوكالة حتى فسد ذلك الشيء لم يضمن شيئا ولو وكله بشراء شيء بعينه فاشتراه الوكيل لنفسه قبل العلم بالوكالة يصح ولعدم العلم لا يصح ولو
باع متاعا للموكل قبل العلم بالوكالة لا ينفذ على الموكل بل يتوقف على اجازته كبيع الفضولي وذلك لان في الاطلاق ضرب ايجاب والزام
من حيث انه يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم والتسلم ونحوهما ويمتنع على الوكيل شراؤه وكل بشرائه بعينه وبيع شيء وكل ببيعه ممن لا تقبل
شهادته له ويطالب العبد بعهدة تصرفاته بعد الاذن في الحال ولم يكن مطالبا بها قبل الاذن فلا يثبت حكم الوكالة والاذن في حقهما قبل العلم
لدفع الضرر عنهما الا يرى ان حكم الشرع لا يلزمه في حقه مع كمال ولايته قبل العلم به فلان لا يثبت حكم من جهة العبد الذي هو قاصر الولاية
كان اولى وكذا جهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون بالحجر وهما المرادان بقوله وضده عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر على كل واحد منهما بحقه
العزل والحجر اذ الوكيل يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد يتصرف على ان يقضي دينه من كسبه ورقبته وبالعزل و
الحجر يلزم التصرف على الوكيل ويتأخر دين العبد الى العتق ويؤدي بعد العتق من خالص ملكه وفيه من الضرر ما لا يخفى فيتوقف ثبوته
على العلم وجهل الشفيع بالبيع يكون عذرا حتى اذا علم بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة والمولى بجناية العبد اذا جنى العبد جناية خطأ يخير
المولى بين الدفع والفداء فاذا تصرف المولى في هذا الجاني بالبيع او بالاعتاق ونحوهما بعد العلم بالجناية يصير مختارا للفداء وهو الارش فان
لم يعلم بالجناية حتى يصرف فيه ببيع ونحوه لا يصير مختارا للفداء بل يجب عليه الاقل من القيمة ومن الارش ويصير جهله بالجناية
عذرا والمراة بالانكاح اي جهل المراة البكر البالغة بانكاح الولي يكون عذرا حتى لا يكون سكوتها قبل العلم رضا بالنكاح لان دليل
العلم خفي في حق هؤلاء لان هذه الامور لا يكون مشهورة ويستبد صاحب الدار بالبيع والعبد بالجناية والولي بالانكاح فاني

يحصل العلم للشفيع والمولى والمرأة بهذه الامور وفي كل واحد من هذه الامور الزام ضرر حيث يلزم على المولى الدفع او الفداء بجناية العبد
ويلزم على الشفيع ضرر المجاز بالبيع ويلزم الاحكام النكاح على المرأة بالانكاح فيتوقف ثبوت هذه الامور على العلم كاحكام الشرع ولذا
شرط ابو حنيفة رحمه الله في الذي يبلغ من غير رسالة العدد او العدالة لان فيه الزاما على ما في بيان اقسام السنن **قوله** والامة المنكوحة
بخيار العتق اي اذا اعتقت الامة المنكوحة يثبت لها الخيار ان شاءت اقامت مع الزوج وان شاءت فارقته لقوله عليه الصلوة والسلام
لبريرة حين اعتقت ملكت بضعك فاختاري وهو ممتد الى آخر المجلس لانه ثابت بتخيير الشرع فيكون بمنزلة الثابت بتخيير الزوج
ويسمى هذا خيار العاقة فان لم تعلم بالاعتاق او علمت به ولم تعلم بثبوت الخيار لها شرعا كان الجهل منها عذرا حتى كان لها مجلس العلم
بعد ذلك لانها دافعة عن نفسها اللزوم زيادة الملك عليها والجهل يصلح عذرا للدفع ولان دليل العلم بالخيار خفي في حقها لانها مشغولة
بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع فلا يقوم اشتهار الدليل في دار الاسلام مقام العلم وكذا دليل العلم بالاعتاق
لان المولى مستبد به فلا يمكنها الوقوف عليه قبل الاخبار بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرف اذا زوج الصغير او الصغيرة غير
الاب والجد من الاولياء يصح النكاح ويثبت لهما الخيار في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان التزويج صدر ممن هو قاصر الشفقة
بالنسبة الى الاب وقد ظهر تاثير القصور في امتناع ثبوت الولاية في المال فيثبت لهما الخيار اذا ملكا امر انفسهما بالبلوغ كالامة اذا
اعتقت ويسمى هذا خيار البلوغ وهو يبطل بالسكوت في جانبها اذا كانت بكرا لان ثبوت الخيار لها لعدم تمام الرضاء منها ورضاء
البكر البالغة يتم بسكوتها شرعا كما لو زوجت بعد البلوغ فسكتت ولهذا لو بلغت ثيبا لا يبطل خيارها بالسكوت كما لم يبطل خيار
الغلام به فان لم تعلم بالنكاح وقت البلوغ كان الجهل منها عذرا لخفاء الدليل اذ الولي مستبد بالانكاح وان علمت بالنكاح و
لم تعلم بالخيار لم تعذر وجعل سكوتها رضاء لان دليل العلم بالخيار في حقها مشهور غير مستتر لاشتهار احكام الشرع في دار الاسلام
وعدم المانع من التعلم اذ هي لم تكن مشغولة قبل البلوغ بشيء يمنعها عن التعلم فكان سبيلها ان تتعلم ما يحتاج اليه بعد البلوغ
فلا تعذر بالجهل ولانها تريد بذلك الزام فسخ النكاح على الزوج لان خيار البلوغ شرع لالزام النقض لا للدفع لان من له الخيار
لا يدفع ضررا ظاهرا فان المسألة مفروضة فيما اذا كان الزوج كفوا والمهر وافرا ولم تفعل ذلك مجانة وفسقا فثبت انه شرع
للالزام في حق الخصم الآخر والجهل لا يصلح حجة للالزام والمعتقة تدفع زيادة الملك عن نفسها والجهل يصلح عذرا للدفع ولهذا
شرط القضاء لوقوع الفرقة في خيار البلوغ حتى لو مات احدهما بعد الاختيار قبل القضاء يرثه الآخر ولم يشترط في خيار العتق بل يثبت
الفرقة بنفس الخيار لان السبب زيادة ملك الزوج عليها فانه قبل العتق كان يملك مراجعتها في قرئين ويملك
عليها تطليقتين وقد ازداد ذلك بالعتق فكان لها ان تدفع الزيادة ولا تتوصل الى دفع الزيادة الا بدفع اصل
الملك فلما ان دفع اثبات الملك عند عدم رضاها يتم ولا يتوقف على القضاء فكذلك دفع زيادة الملك فاما
في خيار البلوغ فلا يزداد الملك وانما يثبت بالعتق فكان لها ان تدفع الزيادة الخيار لتوهم ترك النظر من الولي
وذلك غير متيقن به فلا تتم الفرقة الا بالقضاء **قوله** واما السكر فكذا قيل هو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض
الاسباب الموجبة فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقله من غير ان يزيله ولهذا بقي السكران اهل للخطاب فعلى هذا
القول لا يكون ما حصل من شرب البنج والاكل الافيون من اقسام السكر لانه ليس بسرور وقيل هو غفلة تلحق

الانسان مع فتور في الاعضاء بمباشرة بعض الاسباب الموجبة لها من غير مرض وعلة وقيل هو معنى يزول به العقل عند مباشرة
بعض الاسباب المزيلة فعلى هذا القول بقاؤه مخاطبا بعد زوال العقد يكون امرا حكميا ثابتا بطريق الزجر عليه بمباشرة المحرم لا ان
يكون العقل باقيا حقيقة لانه يعرف بالشرع ولم يبق السكران من آثار العقل شيء فلا يحكم ببقائه وهو نوعان سكر بطريق مباح
كشرب الدواء اي كسكر حاصل بشرب الدواء مثل الافيون والبنج كذا ذكر فخر الاسلام رحمة الله عليه وذكر القاضي الامام فخر الدين
رحمة الله في فتاواه وشرحه للجامع الصغير ناقلا عن ابي حنيفة وسفيان الثوري رضي الله عنهما ان الرجل لو كان عالما
بفعل البنج وتاثيره في العقل ثم اقدم على اكله فانه يصح طلاقه وعتاقه وذكر في المبسوط لا باس بان يتداوى الانسان بالبنج
فان اراد ان يذهب عقله منه فلا ينبغي له ان يفعل ذلك لان الشرب على قصد السكر حرام وشرب المكره والمضطر
اي كسكر حاصل لشرب المكره بما فيه لجبار الخمر وبشرب المضطر اياها بان اضطر الى شربها للعطش فسكر منه فان هذا
النوع من السكر بمنزلة الاغماء حتى يمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات لانه ليس من جنس اللهو فصار من
اقسام المرض وسكر بطريق محظور وهو سكر حاصل لشرب كل محرم من الاشربة نحو الخمر والمطبوخ بادنى طبخ والمنصف
ونحوها وانه اي هذا النوع من السكر لا ينافي الخطاب بالاجماع لانه تعالى قال يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم
سكارى حتى تعلموا ما تقولون فان كان هذا خطابا في حال سكره فلا شبهة فانه ليس بمناف للخطاب وان كان في حالة
الصحو فكذلك ايضا اذ لو كان منافيا له لصار كانه قيل لهم اذا سكرتم وخرجتم عن اهلية الخطاب فلا تصلوا الا ان الواو
للحال والاحوال شروط فيتقيد ويصير كقولك للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وفساده ظاهر لانه اضافة الخطاب الى
حالة منافية له ولما صح بهنا عرفنا انه اهل للخطاب في حالة السكر فان قيل السكر لعجزه عن استعمال العقل وفهم الخطاب كالنوم
والاغماء فينبغي ان يسقط الخطاب عنه او يتاخر كالنائم والمغمى عليه قلنا الخطاب انما يتوجه على العبد باعتدال الحال و
اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا لتعذر الوقوف على حقيقته وبالسكر لا يفوت هذا المعنى ثم قدرته على
فهم الخطاب ان فاتت بآفة سماوية يصلح عذرا في سقوط الخطاب او تاخره لئلا يؤدي الى تكليف ما ليس في الوسع والى
الحرج فاما اذا فاتت من جهة العبد بسبب هو معصية جعلت قائمة زجرا عليه فبقي الخطاب متوجها عليه وذلك لانه لما
كان في وسعه دفع السكر عن نفسه بالامتناع عن الشرب كان هو بالاقدام على الشرب مضيعا للقدرة فبقي التكليف
متوجها عليه في حق الاثم وان لم يبق في حق الاداء وبهذا الطريق يبقى التكليف بالعبادات في حقه وان كان لا يقدر على
الاداء ولا يصح منه الاداء كذا في شرح التاويلات واذا ثبت ان السكران مخاطب ثبت ان السكر لا يبطل شيئا
من الاهلية لانها بالعقل والبلوغ والسكر لا يؤثر في العقل بالاعدام فيلزمه احكام الشرع كلها من الصلوة والصوم وغيرهما
وينفذ تصرفاته كلها قولا وفعلا عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشراء وتزويج الولد الصغير وتزويجه واقراره واستقراضه
وغيرها لان الخطاب بالتصرفات وبالسكر لا ينعدم عقله وانما يغلب عليه ما يمنعه عن استعمال عقله وذلك لا يؤثر في نقصه كذا في
المبسوط الا الردة استحسانا فانها لا تصح منه حتى اذا تكلم بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم تبن امرأته استحسانا
وفي القياس وهو قول ابي يوسف رحمة الله عليه على ما ذكر في شرح التاويلات تبين منه امرأته لانه مخاطب

كالصبي في اعتبار اقواله وافعاله وجه الاستحسان ان الردة تبتنى بالقصد والاعتقاد ونحن نعلم ان السكران غير معتقد لما يقوله
بدليل انه لا يذكره بعد الصحو فما كان عن عقد القلب لا ينسى خصوصا ما في المذهب فانها يختار بفكر وروية وعما هو الاحق من الامور عنده و
اذا كان كذلك كان هذا عمل اللسان دون القلب فلا يكون اللسان معتبرا عما في الضمير فيجعل كانه لم يتعلق به حكما كما لو جرى على لسان الصاحي
كلمة الكفر خطأ كيف ولا يخلو سكران من التكلم بكلمة الكفر عادة وهذا بخلاف ما اذا تكلم بالكفر هازلا لانه بنفسه استخفاف بالدين وهو كفر وقد
صدر عن قصد صحيح فيعتبر لا يقال لا يحمل سكر المحظور عذرا في الردة حتى يمنع صحتها يجوز ان يجعل عذرا في غيرها ايضا لانا نقول عدم صحة الردة
ليس لكونه عذرا بل لانعدام ركنها وهو تبدل الاعتقاد لا ان السكر جعل عذرا فيها بخلاف ما يبتنى على العبارة من الاحكام مثل الطلاق والعتاق والعقود لان
السكر في التصرف قد تحقق فيها من الاهل مضافا الى المحل فوجب القول بصحتها قوله ولا الاقرار بالحدود اي الاقرار بمباشرة اسباب
الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا والشرب والسرقة الصغرى والكبرى فاذا اقر بشيء من هذه الحدود لم يؤخذ به لان الرجوع عن الاقرار
بالحدود يصح وقد قارنه دليل الرجوع وهو السكر اذ السكران لا يثبت على شيء مما يقول الا يرى ان العلماء اتفقوا ان السكر لا يتحقق بدون هذا الحد وهو اختلاط الكلام وعدم الثبات
على قول فاقيم السكر مقام الرجوع فيعمل فيما يحتمل الرجوع من الاقارير احترز بقوله الاقرار بالحدود عما اذا باشر سبب الحد فانه يؤاخذ بالحد حتى اذا زنى
في سكره يحد اذا صحا فلا يصير السكر شبهة دارئة للحد لانه حصل بسبب هو معصية فلا يصلح سبب التخفيف وكذا الحكم في مباشرة سائر اسباب الحدود وبقوله الخالصة عن الاقرار بحد القذف
والقصاص فان السكر لا يمنع صحته لانه يصح الرجوع لا يبطل لان حد القذف والقصاص من حقوق العباد فيه دليلة الرجوع وهو السكر لا على
ان لا يبطل قوله في قوله فيما يحتمل الرجوع اشارة الى ان الكافر اذا اسلم في حالة السكر يحكم بصحة اسلامه لوجود احد الركنين ترجيحا لجانب
الاسلام كما في المكره ودليل الرجوع وهو السكر وان كان يقارنه لكن الاسلام لا يقبل الرجوع لكونه ردة فلا يؤثر فيه دليل الرجوع ولو
اثبتنا الردة فالسكر مانع من صحتها فلا يمكن اثباتها بما يمنع ثبوتها قوله واما الهزل فتفسيره اللعب اي لغة وفي الاصطلاح هو ان يراد بالشيء غير ما
وضع له ولا يراد به غير ما وضع له والمراد من الوضع ههنا وضع اللغة لا غير كالاسد للهيكل المعلوم والانسان للحيوان الناطق بل المراد وضع العقل او الشرع فان الكلام موضوع
عقلا لافادة معناه حقيقة كان او مجازا والتصرف الشرعي موضوع لافادة حكمه فاذا اريد بالكلام غير موضوعه العقلي وهو عدم افادة معناه
اصلا واريد بالتصرف غير موضوعه الشرعي وهو عدم افادة الحكم اصلا فهو الهزل وتبين بما ذكرنا الفرق بين المجاز والهزل فان الموضوع العقلي
للكلام وهو افادة المعنى في المجاز مراد وان لم يكن الموضوع له اللغوي مرادا وفي الهزل كلاهما ليس بمراد ولهذا فسر الشيخ رحمه الله باللعب
اذ اللعب لا يفيد فائدة اصلا وهو معنى ما نقل عن الشيخ ابي منصور رحمه الله ان الهزل لا يراد به معنى لوضح الفرق بينهما ان مقابل المجاز
الحقيقة ومقابل الهزل الجد والمجاز ما يحتمل في الجد كالحقيقة فكان الهزل مخالفا لهما ولهذا جاز المجاز في كلام صاحب الشرع ولا يجوز الهزل فيه
لاستلزامه خلوه عن الافادة وهو باطل فلا ينافي الرضا بالمباشرة يعني لما كان تفسير الهزل ما قلنا كان الهزل غير مناف للرضا
بمباشرة نفسه التصرف لان الهازل يتكلم بما هزل به عن اختيار صحيح ورضا تام ولهذا اي ولانه لا ينافي الرضا بالمباشرة
يكفر بالردة هازلا لان التكلم بكلمة الكفر هازلا استخفاف بالدين الحق وهو كفر فيصير مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به بخلاف المكره على الكفر اذا اجرى
على لسانه كلمة الكفر حيث لا يكفر لانه غير راض بالمباشرة والحكم جميعا فصار كان المباشرة لم يوجد ولكنه اي الهزل ينافي
الاختيار بالحكم اي الحكم بما هزل به والرضا به بمنزلة شرط الخيار في البيع فانه يعدم الرضا والاختيار في حق الحكم لانه في حق الحكم لا غير ولا يعدم
الرضا والاختيار في حق مباشرة السبب لان قوله بعت واشتريت يوجد برضا العاقد واختياره فكذا في الهزل يوجد الرضا

والاختيار في حق السبب لا يوجد في حق الحكم الا ان اصل الهزل في البيع يفسده وشرط الخيار لا نفسده على ما بخشيته ثم اجمع من الاختيار ولكن
لان الاختيار قد ينفك عن الرضا كما في مسائل الاكراه فصار الهزل في جميع التصرف فان بمنزلة شرط الخيار فيؤثر فيما يحتمل النقض كالبيع
والاجارة ولا يؤثر فيما لا يحتمله كالطلاق والعتاق ولما كان الهزل منافيا اختيار الحكم والرضا به وجب تخريج الاحكام مع الهزل على انقسامها
في حكم الاختيار والرضا فكل حكم يتعلق بالسبب ولا يتوقف ثبوته على الرضا والاختيار يثبت مع الهزل وكل حكم يتعلق بالرضا والاختيار لا يثبت
مع الهزل ثم جملة ما يدخل فيه الهزل انواع ثلثة انشاء تصرف واخبار عنه وما يتعلق كل بالاعتقاد والانشاء على
وجهين ما يحتمل النقض كالبيع والاجارة وما لا يحتمله كالطلاق والاخبار ايضا على وجهين الاقرار بما يحتمل النقض والاقرار بما لا يحتمله وما يتعلق بالاعتقاد على وجهين
ما هو حسن كالايمان وما هو قبيح كالردة والقسم الاول هو الانشاء الذي يحتمل النقض اذا دخل الهزل فيه على ثلثة اوجه
اما ان دخل في اصل العقد او في قدر العوض فيه او في جنسه وكل منها على اربعة اوجه اما
ان يتفق متعاقدان على البناء على الهزل او على الاعراض عنه او على ان لم يحضرهما شئ او يختلفان في الاعراض والبناء ففي الوجه الاول
وهو ما اذا هزل اباصل التصرف بان قال البائع مثلا للمشتري اني اظهر البيع بين الناس ولكنه ليس ببيع في حقيقة بل هو تلجية واشهد على ذلك
على البناء عليه ينعقد البيع فاسدا غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فقبضه المشتري واعتقه لا ينفذ
لان الملك غير ثابت له بخلاف ما اذا كان الفساد في البيع بوجه اخر حيث يثبت الملك عند القبض لان الرضا بالحكم وهو الملك موجود في
سائر البيوع الفاسدة ولم يوجد في الهزل ولان الهزل الحق بشرط الخيار وانه يمنع ثبوت الملك في العقد الصحيح ففي الفاسد اولى ان
يمنع وصار اتفاقهما على الهزل بمنزلة اشتراط الخيار لهما مؤبدا فيوجب فساد البيع على احتمال الجواز فيمنع ثبوت الملك للمتعاقدين
لان خيار كل واحد يمنع زوال الملك عما في يده وكذا الهزل فان نقض البيع احدهما انتقض لان لكل واحد منهما ولاية النقض فينفرد
به وان اجازه احدهما وسكت الاخر لم يجز على صاحبه لان الهزل كما كان بمنزلة شرط الخيار لهما كان المجيز مسقطا خياره ولكن خيار الاخر
يكفي في المنع من جواز العقد وان اجازاه جاز لان البيع انما لم يكن مفيدا حكمه لعدم اختيارهما الحكم وقد اختارا ذلك بالاجازة لكن
عند ابي حنيفة رحمه الله يجب ان يكون وقت الاجازة مقدرا بالثالث حتى لو اجازه في الثالث صح العقد وبعده لا يصح كما في الخيار
المؤبد لو اسقطا في الثالث يصح وبعده لا يصح لتقرر الفساد بمضي المدة كذا ههنا وعندهما لا يقدر وقت الاجازة بالثلاث بل يجوز
الاجازة بعد الثلاث ايضا لعدم تقدير مدة الخيار بالثلاث عندهما واما اذا اتفقا على الاعراض وعلى انه لم يحضرهما شئ او اختلفا
فنبين ذلك ان شاء الله تعالى قوله ولو تواضعا على البيع بالفي درهم او بمائة دينار بيان الوجه الاول وهو ما اذا اتفقا على
البناء على الهزل من الوجهين الاخيرين وهما ما اذا هزلا بقدر البدل او بجنسه فنبين كل وجه بانفراده فنقول اذا تواضعا على البيع
بالفي درهم على ان يكون الثمن الف درهم واتفقا على الاعراض كان الثمن الفين بلا خلاف واذا اتفقا على البناء على
المواضعة فان الثمن الفان عند ابي حنيفة رحمه الله في احدى الروايتين عنه وهي الاصح وعندهما ينعقد البيع بالف درهم
وهو رواية محمد في الاملاء عن ابي حنيفة رحمهما الله لانهما قصدا السمعة بذكر احد الالفين فلا حاجة في تصحيح العقد الى اعتبار
تسميتهما الالف الذي هزلا به فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح ولابي حنيفة رحمه الله ان المواضعة السابقة
انما يعتبر اذا لم يوجد منهما ما يدل على الاعراض عنها وقد وجد ههنا ما يدل عليه لانهما جدا في اصل العقد وقصدا صحة

جائزا ولو اعتبرت المواضعة في البدل لصار العقد فاسدا لان احد الالفين غير داخل في العقد فيصير قبول العقد فيه شرطا لانعقاد البيع بالالف ويصير كانه قال بعتك بالفين على ان لا يجب احد الالفين لان عمل الهزل في منع الوجوب لا في الاخراج بعد الوجوب بمنزلة شرط الخيار وهذا شرط فاسد لانه ليس بمقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او لهما فيفسد به العقد كما اذا جمع بين حر وعبد في البيع وفصل الثمن وهو معنى قوله والعمل بالمواضعة في البدل يجعله اي يجعل البدل يعني قبول تمام البدل شرطا فاسدا في العقد لان الالف الزائد لما خرج عن التسمية بالمواضعة كان اشتراط قبوله اشتراط قبول ما ليس من مقتضيات العقد واذا كان كذلك لم يكن العمل بما قصدا من تصحيح للعقد وهو المراد بالمواضعة في البدل لاندفاع كل واحدة من المواضعتين بالاخرى اذ العمل بالجد يوجب صحة العقد والعمل بالمواضعة في القدر الثمن يوجب فساده فكان العمل بالاصل اي بالمواضعة في الاصل هي ان ينعقد البيع صحيحا عند تعارض المواضعتين فيهما اي في اصل العقد والبدل اولى من العمل بالمواضعة في الوصف وهي الكية الالف الثاني لان الوصف تابع والاصل متبوع فكان هو اولى بالاعتبار من الوصف فلذلك وجب اعتبار التسمية فكان الثمن الفين وهذا في البيع بخلاف النكاح حيث يجب الاقل بالاجماع على ما سيأتيه فامكن العمل فيه بمواضعتان وهما المواضعة بالجد في اصل العقد والمواضعة بالهزل في قدر المهر وكذا الخلاف فيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لان الجد هو الاصل عنده في العمل به اولى ما امكن وعندهما الاصل عنده فالعمل به اولى ما امكن وعندهما الاصل هو المواضعة وكان العمل بها احق عند الامكان واما اذا تواضعا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن الف درهم فان البيع جائز بالمسمى بالاتفاق على كل حال سواء اتفقا على الاعراض وعلى البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا وهذا استحسان وفي القياس البيع فاسد لانهما قصدا الهزل بما سميا ولم يذكر في العقد ما قصدا ان يكون ثمنا ولا يكتفي بالذكر قبل العقد بل يشترط ذكر البدل فيه فيبقى العقد بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يصح الا بتسمية البدل وهما قصدا الجد في اصل العقد فلا بد من تصحيحه وذلك بان ينعقد البيع بما سميا من البدل وهو صح ما ذكرنا ان المعاقدة بعد المواضعة في البيع ابطال للعقد الاول فانهما لو تبايعا بمائة دينار ثم تبايعا بالف درهم كان البيع الثاني مبطلا للبيع الاول وكذلك يجوز ان يكون البيع بعد المواضعة بخلاف جنس ما تواضعا عليه مبطلا للمواضعة كذا في المبسوط وفرق ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بين الهزل بقدر البدل والهزل بجنسه فاعتبر المواضعة في الفصل الاول والجد في الفصل الثاني حيث قالا ينعقد البيع بالف في الفصل الاول وبالمسمى بالفصل الثاني لان العمل بالمواضعة في قدر البدل مع العمل بالجد في اصل العقد ممكن بان يجعل العقد منعقدا بالف وان كان المسمى الفين لان الالف في الالفين موجود والهزل بالالف وكان المسمى للاخر شرطا لا طالب له لانهما وان ذكراه في العقد لا يطلبه واحد منهما لاتفاقهما على انه هزل وليس لغيرهما ولاية المطالبة وكل شرط لا طالب له من العباد لا يفسد به العقد كما اذا اشترى فرسا على ان يعلفه كل يوم كذا منا من الشعير واشترى حمارا على ان لا يحمل عليه اكثر من كذا منا من الحنطة لا يفسد به العقد كذا ههنا واذا كان كذلك ينعقد البيع بالف ويبطل الالف الاخر فاما في الهزل بجنس البدل فالعمل بالمواضعة مع العمل بالجد في اصل العقد غير ممكن لان اعتبار المواضعة يوجب خلو العقد عن الثمن والبيع لا يصح بغير ثمن فصار العمل بالجد في اصل العقد وهو ان ينعقد صحيحا اولى لان العقد اصل والثمن

بيع ولا يمكن العمل بجدهما باعتبار التسمية فلذلك انعقد البيع على الدنانير المسماة لا على الدراهم قوله ولو ذكرا في النكاح دنانير
لا تفسخ والذي لا يحتمل النقض اي لا يجري فيه الفسخ والاقالة بعد ثبوته ثلثة انواع ما كان المال فيه تبعا مثل النكاح وما لا مال
فيه اصلا كالطلاق الخالي عن المال وما كان المال فيه مقصودا مثل الخلع والعتق على مال والنوع الاول على اوجه اما ان
هزلا باصله او بقدر البدل او بجنسه وكل واحد على اربعة اوجه ايضا كالبيع فان هزلا باصله بان يقول لامرأة اني اريد ان اتزوجك
بالف تزوجا باطلا وهزلا فوافقته المرأة ووليها على ذلك وحضر الشهود هذه المقالة وتزوجها كان الهزل باطلا والنكاح لازما
في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى جدا سميا من المهر بكل حال لحديث المذكور في الكتاب ولان الهزل يؤثر فيما يحتمل
الفسخ بعد تمامه والنكاح غير محتمل للفسخ ولهذا لا يجري فيه الرد بالعيب وخيار الرؤية فلا يؤثر فيه الهزل وان هزلا بقدر البدل فيه بان
يقول لامرأة ووليها او قال لوليها وحده اني اريد ان اتزوج وجاء اتزوج فلانة بالف درهم واظهر في العلانية الفين
واجابه الولي والمرأة الى ذلك فتزوجها على الفين علانية كان النكاح جائزا بكل حال ثم المهر الفان ان اتفقا على الاعراض
والالف ان اتفقا على البناء لانهما قصدا الهزل بذكر احد الالفين والمال لا يجب مع الهزل بخلاف مسألة البيع عند ابي حنيفة رحمه الله
في هذا الوجه حيث يجب تمام الالفين عنده لان ذكر احد الالفين على وجه الهزل بمنزلة الشرط [illegible] الشرط الفاسد يؤثر في البيع ولا
يؤثر في النكاح لان في اصل العقد لا في الصداق كذا في المبسوط وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا ففي رواية محمد عن ابي حنيفة رحمه الله النكاح
جائز بالف بخلاف البيع وروى ابو يوسف عنه ان المهر الفان وهو الاصح وقد بينا وجه الروايتين في الكشف وان هزلا
بجنس البدل بان ذكرا في النكاح دنانير وغرضهما الدراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سمياه وان اتفقا على البناء وجب
مهر المثل بالاجماع لانهما قصدا الهزل بما سمياه في العقد ومع الهزل لا يجب شيء من المال وما تواضعا على ان يكون صداقا بينهما لم يذكراه
في العقد والمسمى لا يثبت بدون التسمية فاذا لم يثبت واحد منهما صار كانه تزوجها على غير مهر فيكون لها مهر مثلها بخلاف ما اذا قصدا الالف والالفين فان
هناك قد سميا ما تواضعا على ان يكون مهرا وزيادة لان في تسمية الالفين تسمية الالف بخلاف البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية الثمن
فيجب الاعراض عن المواضعة واعتبار التسمية ضرورة والنكاح يصح بلا تسمية فيمكن العمل بالمواضعة وترك في فساد التسمية وان اتفقا على انه
لم يحضرهما شيء او اختلفا فعلى رواية محمد رحمه الله وجب مهر المثل بلا خلاف لان المهر تابع فيجب العمل بالهزل وبطلت التسمية فبقي النكاح بلا
تسمية فيجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمهما الله يجب المسمى وبطلت المواضعة كما في البيع لان التسمية في حكم الصحة مثل اصل العقد
على ما عرفت وان كان الهزل فيما لا مال فيه اصلا وهو النوع الثاني من الاقسام التي ذكرناها مثل الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين
والنذر كان الهزل باطلا والتصرف لازم لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي المنصوص عليه الحكم ثابت بالنص وفي
الباقي بالدلالة لا بالقياس وذلك لان العفو عن القصاص من قبيل الاعتاق لانه احياء كالاعتاق والعتاق مذكور في بعض الروايات وشبيه الطلاق
من حيث انه اذا عفا عن بعض الدم سقط كل القصاص كما اذا طلق بعض تطليقة يقع تطليقة كاملة والنذر شبيه اليمين من حيث انه التزام شيء كما ان اليمين
التزام الكفارة فلذلك الحق العفو والنذر بهما كذا في بعض الفوائد ولان الهازل مختار للسبب راض به بدون حكمه كما بينا وحكم هذه
الاسباب اي الطلاق لا يحتمل الرد والتراخي اي لا يحتمل الرد بالاقالة والفسخ ولا التراخي بخيار الشرط والتعليق بخيار الشرط ولهذا لو شرط الخيار
في الطلاق لا يدخل في هذه الاشياء بل يبطل والتعليق لخيار الشرط لا يؤخر السبب بحكمه

الى حين وجود الشرط ولا يلزم عليه الطلاق المضاف فانه سبب في الحال وقد تراخى حكمه لانا نقول المراد من الاسباب العلل والطلاق
المضاف سبب مفض الى الوقوع وليس بعلة في الحال كذا قيل ولهذا لا يستند حكمه الى وقت الايجاب ولو كان علة لاستند كما في البيع بشرط
الخيار فثبت ان هذه الاسباب مما لا يقبل الفصل عن احكامها فلا يؤثر فيها الهزل كما لا يؤثر خيار الشرط لان الهزل لا يمنع من انعقاد السبب اذا انعقد
وجد حكمه لا محالة بخلاف البيع فانه يقبل الرد والفسخ وحكمه يقبل التراخي عنه بشرط الخيار فلا جرم اثر فيه الهزل الا يرى انه منع النفوذ وان دخل الهزل
فيما كان المال فيه مقصودا وهو النوع الثالث من الاقسام المذكورة مثل الخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد فذلك منقسم على الاوجه الثلثة
المنقسمة على اثني عشر وجها وانما كان المال في هذا النوع مقصودا لان المال لا يجب فيه بدون الذكر فلما شرط المال علم انه فيه مقصود
وحاصل هذا الفصل ان الهزل لا يؤثر في هذا النوع بحال عندهما فيلزم التصرف ويجب المال في جميع الوجوه وعند ابي حنيفة رضي الله عنه
وهو مؤثر فيه حتى اوجب توقف التصرف الى اسقاط الهزل ومنع لزوم المال في الحال بناء على اصل وهو ان الهزل بمنزلة شرط الخيار
بالاتفاق لما مر والخلع لا يحتمل شرط الخيار عندهما لانه تصرف يمين من جانب الزوج كانه قال لها ان قبلت المال المسمى فانت طالق ولهذا
لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل خيار الشرط لا يحتمل الهزل ايضا وعند ابي حنيفة
رضي الله تعالى عنه يصح خيار الشرط في الخلع من جانب المرأة لان جانبها يشبه البيع لانه تمليك مالي بعوض الا يرى ان البداية لو كانت
من جانبها فرجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت عن مجلسها قبل قبول الزوج بطل كما في البيع وانما جعل ذلك شرطا
في حق الزوج فاما في حق نفسه فهو تمليك مال جعل شرطا بهذا الوصف كرجل قال لآخر ان بعتك هذا العبد بكذا فعبدي لآخر حر فا
نه معلق بالمعاوضة فكذا هذا واذا كان كذلك ثبت فيه الخيار فاذا بطل بحكم الخيار بطل كونه شرطا لان كونه شرطا بهذا الوصف
وهو انه تمليك مال فلا يقع الطلاق لفوات الشرط واذا عمل فيه خيار الشرط عمل الهزل فيمنع وقوع الطلاق ووجوب المال وهذا
اذا اتفقا على البناء في الاوجه الثلاثة وهي ما اذا هزلا باصل التصرف او بقدر البدل فيه او بجنسه فاما اذا اتفقا في الاوجه الثلاثة
على الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالتصرف لازم والمسمى واجب بالاتفاق لبطلان الهزل عندهما ولرجحان
الجد عنده على الهزل الذي هو خلاف الاصل كما بيناه فحصل الاختلاف في ثلثة اوجه من اثني عشر وجها وحصل الاتفاق في
تسعة منها مع اختلاف التخريج **قوله** فقد ذكر في كتاب الاكراه كذا ذكر في باب التلجئة من كتاب الاكراه بعد ذكر صحة النكاح
والطلاق والعتاق من الهازل وكذلك لو طلق امرأته على مال على وجه الهزل او اعتق جاريته على وجه الهزل وقد تواضعا قبل
ذلك انه هازل وقع الطلاق والعتاق ووجب المال قال الشيخ الامام شمس الائمة وفخر الاسلام رحمهما الله هذا اي
الحكم المذكور عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما لما قلنا فلا يحتمل الهزل ثم قال وهو انهما
لو هزلا اي هزلا باصل التصرف او باصل الخلع بان طلق امرأته على مال او خالعها بطريق الهزل او بقدر البدل بان سميا الفين وقد
تواضعا على ان يكون البدل الفا او بجنسه بان خالعها على دنانير مسماة وقد تواضعا على ان يكون البدل في الحقيقة كذا وسميا
يجب المسمى عندهما ولا اعتبار لما تواضعا عليه وصار اي البدل المسمى الذي يؤثر الهزل فيه لو ثبت مقصودا بنفسه كالذي اي
مثل التصرف الذي لا يقبل الفسخ وهو الطلاق ونحوه تبعا له يعني الهزل وان كان مؤثرا في المال لكن المال ثابت في ضمن الخلع تبعا فلا يؤثر
فيه الهزل اذ العبرة للمتضمن لا للمتضمن كالوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن يلزم بلزومه تبعا فان قيل لا نسلم جعل المال في

هذا النوع تبعا لانه سماه فيه مقصودا بقوله واما ما يمتنع بكون المال فيه مقصودا ولئن سلمنا انه فيه تبع لا نسلم ان الهزل لا يؤثر فيه كما لا يؤثر
في الاصل لان المال في النكاح تابع وقد اثر الهزل فيه حتى كان المهر الفا فيما اذا هزل فيه بقدر البدل دون الالفين كما في مهر
جعلنا المال ههنا مقصودا بالنظر الى العاقد فاما في البنوة فهو تابع للطلاق او العتاق الذي هو مقصود للعقد لانها بمنزلة الشرط
فيهما والشروط اتباع على ما عرف فيؤخذ حكمه من الاصل فلا يؤثر فيه الهزل فالمال في النكاح تابع بالنظر الى العاقدين لان
مقصود كل واحد منهما في الاصل حل الاستمتاع بالآخر حصول الازدواج دون المال فاما في البنوة فله نوع اصالة حيث
لا يتوقف ثبوته على اشتراط العاقدين بل يثبت بلا ذكره وتثبت مع النفي صريحا واذا كان كذلك يعتبر هو بنفسه في حكم الهزل فيؤثر
فيه الهزل كما يؤثر في سائر الاموال فان قيل أليس ان الاكراه على الخلع يمنع وجوب المال وان كان لا يمنع وقوع الطلاق
فوجب ان يكون الهزل كذلك قلنا ان الاكراه انما يمنع وجوب المال لان المكره يجعل آلة للمكره فيما يصلح ان يكون آلة له
وفي ايجاب المال يصلح آلة له لان ايجابه استهلاك له سواء وفي الاستهلاك بنواته واذ جعل آلة له في حق الوجوب
صار كان الخلع حصل من المكره ولو كان كذلك يقع الطلاق ولا يجب المال لانه في حق الطلاق لا يصلح آلة فصار كما في الاكراه
على الاعتاق فان نفس العتق مقصور على المكره حتى كان الولاء له وفي حق الاتلاف ينتقل الى المكره واما الهزل فلا يمنع
المال من حيث انه ينتقل الفعل فيه الى الغير ولكن من حيث انه يفسد السبب فيمنع وجوب المال فيما افسد السبب وفيما لا يفسد
لا يمنع كالطلاق والعتاق كذا ذكره شيخ الاسلام خواهرزاده رحمة الله عليه **قوله** اما عند ابي حنيفة رح فان الطلاق يتوقف على اختيارها
اي على اختيار المرأة الطلاق بالمال المسمى بطريق الجد واسقاطها الهزل بكل حال يعني سواء هزلا باصله وبقدر البدل او بجنسه
بعد ان يتفقا على البناء لان الهزل بمنزلة خيار الشرط لما بينا وقد نص عن ابي حنيفة رحمه الله يعني في الجامع الصغير ان رجلا لو قال
لامرأته انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت ان ردت الطلاق في الثلاثة بطل الطلاق و
ان اجازت الطلاق في الثلاثة الايام ولم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم للزوج فكذلك ههنا اي وكان
الحكم المذكور في الخيار حكم الهزل لكنه اي لكن خيار الشرط اي جوازه غير مقدر بالثلث في الخلع واشباهه عنده حتى لو
اشترط الخيار اكثر من ثلث جاز بخلاف البيع لان الشرط في باب الخلع على وفاق القياس اذ الطلاق من الاسقاطات وتعليقها
بالشرط جائز مطلقا فلا يجب التقدير بمدة اما الشرط في البيع فعلى خلاف القياس لانه من الاثبات فتعليقها بالشروط
غير جائز لكنه ثبت فيه بالنص مقدرا بالثلث على خلاف القياس فيجب اعتبار هذه المدة ويبطل اشتراط الخيار زيادة على الثلث
على القياس كذا في بعض الشروح فعلى هذا لا يبطل خيار النقض والاجازة للمرأة فيما نحن فيه بمضي الثلث لان الهزل بمنزلة خيار الشرط
مؤبدا فيكون لها الخيار ثابتا فيما فوق الثلث كما هو ثابت فكان لها ولاية النقض والاجازة متى شاءت عند ابي حنيفة رضي الله عنه
ولقائل ان يقول ينبغي ان يكون الخيار مقدرا بالثلث في الخلع واشباهه لان ثبوته في جانب من وجب عليه المال باعتبار معنى المعاوضة
لا باعتبار معنى الطلاق فوجب ان يتقدر بالثلث كما في حقيقة البيع ويمكن ان يجاب عنه بان المال وان كان منظورا بالنظر الى
العاقد لكنه تابع في الثبوت للطلاق الذي هو مقصود من العقد لما بينا وبالنظر الى المقصود يلزم ان لا يتقدر بالثلاث
كما عرفنا وكذلك هذا في نظائره اي ومثل ثبوت الحكم والتفريع في الخلع ثبوت الحكم والتفريع في نظائره من الاعتاق

على المال والصلح عن دم العمد يعني الكل سواء في الحكم والتفريع ثم انما يجب العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه الهزل وهو ما يحتمل النقض كالبيع
والاجارة وما كان المال فيه مقصودا على اصل ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه اذا اتفقا على بناء التصرف على المواضعة اما اذا
اتفقا على انه لم يحضرهما شيء عند العقد او اختلفا في البناء والاعراض حمل التصرف على الجد فيما اذا لم يحضرهما شيء وجعل
القول قول من يدعي الجد والاعراض فيما اذا اختلفا في قول ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه فجعل العمل بصحة الايجاب والجد
اولى لان الاصل في العقود الشرعية لزومها للصحة وانما يتغير لعارض ومن ادعى عدم البناء على المواضعة فهو متمسك بالاصل
فكان القول قوله وكان دعوى الاخر كدعواه خيار الشرط فلا يقبل وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء انما صح العقد
لان مطلقه يقتضي الصحة والمواضعة السابقة لم تذكر في العقد فلا يكون مؤثرة فيه كما لو تواضعا على شرط خيار او اجل ولم
يذكرا ذلك في العقد لم يثبت الخيار والاجل فهذا مثله وعندهما العمل بالمواضعة اولى حتى كان القول قول من يدعي البناء
في صورة الاختلاف وكان العقد فاسدا فيما اذا لم يحضرهما شيء لانهما ما تواضعا الا ليبنيا عليه صونا للمال عن يد المتغلب فيكون
فعلهما بناء على تلك المواضعة باعتبار الظاهر ما لم يتحقق خلافه لانه اذا لم يجعل بناء عليها كان اشتغالهما بها اشتغالا بما
لا يفيد ولئن سلمنا ان الظاهر هو الصحة كما قال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه كان هذا الظاهر معارضا له فترجح السابق منهما اذ
السبق من اسباب الترجيح وذلك لان حالة الهزل لم يعارضها شيء فيثبت حكم بلا معارض والسكوت في حال العقد او اختلاف
في البناء والاعراض لا يصلح معارضا لانه غير متعرض للجد ولا للهزل فلذلك وجب العمل بالسابق والجواب لابي حنيفة رحمه الله
ان الاخر يصلح ناسخا للاول اذ لم يتصل به ما يوجب تغيره نقضا لان الجد هو الاصل في الكلام شرعا وعقلا وكما يجب حمل الكلام
عليه اذا لم يسبقه مواضعة على الهزل يجب حمله عليه اذا سبقته مواضعة ان امكن عملا بالاصل وقد امكن ههنا بخلوه عن الهزل ايضا
وعدم اتفاقهما على البناء على الهزل فيحمل عليه ويجعل ناسخا للمواضعة السابقة لانها تحتمل الابطال بخلاف ما اذا اتفقا على البناء على المواضعة
لوجود التصريح بالعمل بخلاف موجب الشرع والعقل فلا يمكن الحمل على الصحة **قوله** واما الاقرار الى آخره وذكره في المبسوط
ولو تواضعا على ان يخبرا انهما تبايعا هذا الصيد امس بالالف درهم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم قال البائع للمشتري قد كنت
بعتك عبدي هذا يوم كذا بكذا وقال الآخر صدقت فليس هذا البيع لان الاقرار خبر مستميل بين الصدق والكذب والمخبر عنه اذا
كان باطلا فبالاخبار به لا يصير حقا الا يرى ان فرية المفترين وكفر الكافرين لا يصير حقا باخبارهم وههنا قد ثبت كون المخبر
عنه كذبا بالمواضعة السابقة فلا يصير حقا بالاقرار ولو اجتمعا على اجازته بعد ذلك لم يكن بيعا لان الاجازة انما يلحق العقد المنعقد و
بالاقرار كاذبا لا ينعقد العقد فلا يلحق الاجازة الا يرى انهما لو تواضعا مثل ذلك في طلاق او عتاق او نكاح لم يكن ذلك
نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا وكذلك لو اقر بشيء من ذلك من غير تقدم المواضعة لم يكن ذلك نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا فيما
بينه وبين ربه عز وجل وان كان القاضي لا يصدقه في الطلاق والعتاق على انه كذب اذا اقر به طائعا فثبت الفرق بين
الاقرار والانشاء في هذه التصرفات مع التلجية كما ثبت في الاكراه **قوله** وكذلك اي وكالاقرار تسليم الشفعة
طلب الشفعة على ثلثة اوجه طلب المواثبة وهو ان يطلبها كما علم بالبيع حتى لو لم يطلب على الفور بطلت شفعته والثاني
طلب التقرير والاشهاد وهو ان ينهض بعد الطلب ويشهد على البائع او على المشتري او عند العقار على طلبه الشفعة

فيقول ان فلانا اشترى هذه الدار وانا شفيعها وقد طلبت الشفعة واطلبها الآن فاشهدوا على ذلك وبهذا الطلب يستقر شفعته حتى لا يبطل بالتأخير بعد ذلك في ظاهر الرواية الثالث طلب الخصومة والتمليك فاذا اسلم هذا اي قبل طلب المواثبة بطلت شفعته لان التسليم بطريق الهزل كالسكوت مختارا اذ الاشتغال بالتسليم هازلا سكوت عن طلب الشفعة على الفور وانما يبطل حقيقة السكوت مختارا بعد العلم بالبيع لانه دليل الاعراض فكذا بالسكوت حكما وبعد طلب المواثبة وطلب الاشهاد التسليم بطريق الهزل باطل والشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بخيار الشرط حتى لو سلم الشفعة بعد طلب المواثبة والتقرير على انه بالخيار ثلاثة ايام بطل التسليم وبقيت الشفعة لان تسليم الشفعة في معنى التجارة لانه استبقاء احد العوضين على ملكه ولهذا يملك الاب والوصي تسليم شفعة الصبي عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله كما يملكان البيع والشراء له فيتوقف على الرضاء بالحكم والخيار يمنع الرضاء به فيبطل التسليم فكذا الهزل يمنع الرضاء بالحكم فيبطل به التسليم كما يبطل بخيار الشرط ويبقى الشفعة وكذلك اي ومثل تسليم الشفعة ابراء الغريم في انه يبطل بالهزل حتى لو ابراه هازلا لا يصح ويبقى الدين على حاله لانه لو قال ابرأتك على اني بالخيار لا يسقط الدين لان في الابراء معنى التمليك ولهذا يرتد بالرد والى معنى التمليك اشير في قوله تعالى وان تصدقوا خير لكم فيؤثر فيه خيار الشرط وكذا الهزل يؤثر فيه لانه بمنزلة خيار الشرط وكذلك لو ابراء الكفيل هازلا لا يصح مع انه مما لا يرتد بالرد لانه يحتمل الفسخ بدليل انه لو صالح الكفيل على عين وهلكت العين او ردها بالعيب ينفسخ الصلح ويعود الكفالة فلما كان كذلك يعمل فيها الهزل فيمنعه من الثبوت كالخيار وكذا اذا ثبت

مكتوبا بخط الشيخ رحمه الله تعالى قوله اما الكافر اذا هزل بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا يجب ان يحكم بايمانه في احكام الدنيا لان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان وقد باشر احد الركنين وهو الاقرار باللسان على سبيل الرضاء والاقرار هو الاصل في احكام الدنيا فيجب الحكم بالايمان بناء عليه كالمكره على الاسلام اذا اسلم يحكم باسلامه بناء على وجود الركنين مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام لانه اي الايمان بمنزلة الانشاء لا يقبل حكم الرد والتراخي فانه اذا اسلم لا يحتمل ان يكون حكم الاسلام متراخيا عنه فلا يحتمل ان يرتد اسلامه بسبب كما يرد البيع بخيار العيب والرؤية فكان بمنزلة الطلاق والعتاق فلا يؤثر فيه الهزل واما حكم الردة بالهزل فقد مر بيانه والله اعلم قوله واما السفه فكذا السفه في اللغة هو الخفة والتحرك يقال سفهت الرياح الثوب اذا حركته ومنه زمام سفيه اي خفيف وفي الشريعة عبارة عن خفة تعتري الانسان فتحمله على العمل بخلاف موجب العقل والشرع مع قيام العقل حقيقة كذا ذكر في بعض الشروح وهذا التعريف يتناول ارتكاب جميع محظورات فان فيه ارتكابها من السفه حقيقة الا ان السفه الذي تكلم الفقهاء فيه وتعلق الاحكام به من منع المال ووجوب الحجر وهو تبذير المال واتلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع ولهذا فسره بعضهم بانه السرف والتبذير ولم يفهم عند الاطلاق ارتكاب معصية اخرى مثل شرب الخمر والزنا والسرقة وان كان ذلك سفها حقيقة ولذلك لم يتعلق بها احكام السفه و فسره بعضهم بانه تصرف صدر عن العاقل قصدا لا على نهج العقلاء واحترز بقوله العاقل عن المجنون وبقوله قصدا عن الخاطئ وبقوله لا على نهج العقلاء عن تصرف الرشيد وانه لا يخل بالاهلية لانه لا يخل بالقدرة لظاهر السلامة التركيبية وبقاء القوى الغريزية على حالها

ولا باطنا لبقاء نور العقل بكماله الا ان السفيه يكابر عقله في عمله فلا جرم يبقى مخاطبا يتحمل امانة الله تعالى فيخاطب بالاداء في الدنيا ويجازى
عليه في الآخرة واذا بقي اهلا لتحمل امانة الله عز وجل ووجوب حقوقه يبقى اهلا لتحمل حقوق العباد وهي التصرفات بالطريق الاولى
لان حقوق الله تعالى اعظم فانها لا تحمل الا على من هو كامل الحال الا يرى ان الصبي اهل للتصرفات مع انه ليس باهل لايجاب
حقوق الله عز وجل وتحمل امانته فمن هو اهل لتحمل امانته اولى ان يكون اهلا للتصرفات فثبت ان السفه لا يمنع احكام الشرع
ولا يوجب سقوط الخطاب عن السفيه بحال سواء منع منه المال او لم يمنع حجر او لم يحجر قوله ولا يوجب الحجر اصلا اي لا يوجب
السفه الحجر عن تصرف لا يحتمل الفسخ ولا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق ولا عن تصرف يحتمل الفسخ ويبطله الهزل كالبيع
والاجارة واختلف في وجوب النظر للسفيه بجعله محجورا عن التصرفات واثبات الولاية للغير على ماله صونا عن الضياع كما وجب
للصبي والمجنون فقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز الحجر عليه عن التصرفات بسبب السفه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يجوز
الحجر عليه بهذا السبب عن التصرفات المحتملة للفسخ وهي ما يبطله الهزل دون ما لا يبطله على سبيل النظر لقوله تعالى فان كان الذي
عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل نص على اثبات الولاية على السفيه وذلك لا يتصور
الا بعد الحجر عليه ولان السفيه مبذر في ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي بل اولى لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا
فلان يكون محجورا عليه كان اولى وكان هذا الحجر بطريق النظر واجبا حقا للمسلمين فان ضرر السفيه يعود الى الكافة لانه
اذا افنى ماله بالسفه والتبذير صار وبالا على الناس وعيالهم عليهم يستحق النفقة من بيت المال والحجر على الحر لدفع الضرر
عن العامة مشروع بالاجماع كما في المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وحقا لدين السفيه ايضا فانه
وان كان عاصيا بسفهه يستحق النظر باعتبار اصل دينه بسبب الله تعالى ولهذا لو مات يصلى عليه وكذا كل من كان فاسقا لاسلامه
وكذا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر شرعا بطريق النظر للمامور والمنهي حقا لدينه وللمسلمين والدليل عليه منع المال عنه فانه ثبت
بطريق النظر ليبقى مصونا عن التلف فكذا الحجر عليه يثبت نظرا له لان منع المال غير مقصود بعينه بل الابقاء ملكه ولا يحصل هذا
المقصود بالمنع اذا لم يقطع لسانه عن ماله تصرفا لانه يتلف بتصرفه بالبيع بغبن فاحش او بالاقرار لغيره ما يحفظ الولي عليه من ماله وانما لم يثبت
الحجر في حق الطلاق والعتاق والنكاح ونحوها لان المحجور عليه بسبب السفه في التصرفات كالهازل فان الهازل يخرج كلامه على غير
نهج كلام العقلاء لقصده اللعب به دون ما وضع الكلام له لا لنقصان في عقله فكذلك السفيه يخرج كلامه على غير نهج كلام العقلاء
لاتباع الهوى ومكابرة العقل لا لنقصان في عقله وكل تصرف لا يؤثر فيه الهزل لا يؤثر فيه السفه ايضا وكل تصرف يؤثر فيه
الهزل وهو ما يحتمل الفسخ يؤثر فيه السفه واحتج ابو حنيفة رحمه الله بانه حر مخاطب فيكون مطلق التصرف في ماله كالرشيد فان
كونه مخاطبا يثبت اهلية التصرف اذ التصرف كلام ملزم واهلية الكلام بكونه مميزا والكلام الملزم بكونه مخاطبا وبالحرية يثبت المالكية
ويكون المال خالص ملكه يثبت محلية وبعد ما صدر التصرف من اهله في محله لا يمنع نفوذه الا لمانع والسفه لا يصلح مانعا من نفوذ
التصرف لان السفه لا يوجب انتقاص العقل ولكن السفيه يكابر عقله في التبذير لغلبة هواه مع علمه بقبحه وفساد عاقبته فلم
يصلح ان يكون سببا للنظر لكونه معصية الا يرى ان من قصر في حقوق الله تعالى مجانة وسفها لم يوضع عنه الخطاب وان بكثرة
الواجبات وتعددت عليه الفوائت بخلاف الترك بالجنون والاغماء والدليل عليه انه لا يبطل عباراته حتى صح طلاقه وعتاقه ونذره

بيمينه واقراره على نفسه بالاسباب الموجبة للعقوبة ولا يبطل عليه اسباب الحدود والعقوبة حتى لو شرب الخمر او زنى او سرق او قتل
نفسا بغير حق يقام عليه الحدود ويجب عليه القصاص وهذه العقوبات تندرئ بالشبهات فلو بقي السفه معتبرا بعد البلوغ مع عقل
في ايجاب النظر لكان الاولى ان يعتبر فيما يندرئ بالشبهات ولو جاز الحجر عليه بطريق النظر لكان الاولى ان يحجر عليه بالاقرار بالاسباب الموجبة
للعقوبة لان ضررها يلحق نفسه والمال تابع للنفس فاذا لم ينظر له في دفع الضرر عن نفسه فعن ماله اولى وقولهما هو مستحق النظر بعد الجناية
قلنا النظر من هذا الوجه جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة يجوز العفو ولا يجب ثم النظر على هذا الوجه انما يحسن اذا لم يتضمن ضررا
فوق هذا النظر وههنا قد يتضمن ذلك لان في اثبات الحجر ابطال ولايته واهليته والحاقه بالبهائم وهي نعمة اصلية لان الانسان انما
يمتاز به عن سائر الحيوان بالبيان فلا يجوز ابطال هذه النعمة لصيانة المال بخلاف منع المال عنه لانه انما ثبت بالنص غير معقول
المعنى لان منع المال عن مالكه مع كمال عقله وتمييزه غير معقول اذ الملك هو المطلق التاجر فلا يصح القياس عليه او ثبت بطريق
العقوبة عند بعض مشايخنا لا بطريق النظر فان سببه جناية وهو مكابرة العقل واتباع الهوى والحكم المتعلق به يصلح جزاء كايجاب
المال فيجعل جزاء وما هو فيها بسبيل الاجرية بهذا الطريق وهو انا نظرنا الى السبب فوجدناه صالحا للعقوبة فسميناه عقوبة كالجلد في الزنا
وقطع اليد في السرقة واذا ثبت انه عقوبة لا يمكن تعديته الى منع اللسان وحصر العبارة لان القياس لا يجري في العقوبات
ولا يقال لو كان المنع عقوبة لفوض الى الامام ولا اولياؤهم المخاطبون به دون الائمة لانا نقول هو عقوبة تعزير وتاديب لاجل
فيجوز ان تفوض الى الاولياء كما في تعزير العبيد والاماء ولئن سلمنا ان النص معقول المعنى وانه معلول بعلة النظر لا بالعقوبة لا نسلم
جواز قياس الحجر على المنع ايضا لعدم المساواة لان منع المال ابطال نعمة زائدة عليه وهي اليد والاثبات الحجر
ابطال نعمة اصلية وهي الاهلية والولاية فلا يجوز الحاق ضرر يسير في منع نعمة زائدة لتوفير النظر عليه لا يستدل على جواز الحاق الضرر
العظيم به بتفويت النعمة الاصلية والحاقه بالبهائم لمعنى النظر اليه والجواب عن الآية ان المراد من السفيه على ما قيل هو الصبي الذي
عقل فان بعض تصرفاته يخرج عن نهج الاستقامة ومن الضعيف الصبي الصغير ومن الذي لا يستطيع ان يمل المجنون وقيل المراد
من السفيه المبذر الذي اختلفنا فيه ولكن المراد من الولي هو ولي الحق لا ولي السفيه وفي الآية كلام طويل ومن قولهم لا فائدة
في منع المال مع اطلاق التصرف ان السفيه انما يتلف ماله عادة في التصرفات التي لا تتم الا باثبات اليد على المال من التجارات
الضيافة والهبة والصدقة فاذا كانت يده مقصورة عن المال لا يتمكن من هذه التصرفات فيحصل المقصود بمنع المال
وان كان لا يحجر عليه والمكابرة مفاعلة من كبر يكبر اذا عظم من اعتقد انه عظيم في نفسه كبير عند غيره لا ينقاد لغيره فلا يدخل
تحت حكم واحد ومكابرة العقل الخروج عن طاعته بسبب اتباع الهوى والعمل بخلاف قضيته قوله وباب الخطاء وكذا قال الامام
اللامشي الصواب ما اصيب به المقصود والخطاء ضد الصواب والعمد على ضده وقيل الخطاء امر يصدر عن الانسان بغير
قصد بسبب ترك التثبت عند مباشرة امر مقصود سواه قال السيد الامام ابو القاسم الخطاء يذكر ويراد به ضد الصواب وبه
يسمى الذنب خطيئة ومنه قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء ان قتلهم كان خطأ كبيرا ويراد به
ضد العمد كما في قوله تعالى والنسيان ثم قال الخطاء ان يكون عامدا الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى انسان على ظن انه صيد
فهو قاصد الى الرمي لا الى المرمي اليه وهو الانسان وهو نوع جعل عذرا اختلف في جواز المواخذة على الخطاء فعند المعتزلة

لا يجوز المواخذة عليه في الحكمة لان الخاطي غير قاصد الى الخطاء والجناية لا تتحقق بدون القصد وعند اهل السنة والجماعة يجوز المواخذة عليه عقلا لان الله تعالى
امرنا بان نسأل عنه عدم المواخذة بالخطاء في قوله عز وجل اخبارا عن قول الرسول عليه السلام وتعليما للعباد ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا
ولو كان الخطاء غير جائز المواخذة به في الحكم لكانت المواخذة جورا وصار الدعاء في تقدير ربنا لا تجر علينا بالمواخذة لكن المواخذة مع جوازها في الحكمة
سقطت بدعاء النبي عليه السلام فانه لما قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا استجيب له في دعائه فالشيخ بقوله جعل عذرا اشار الى ما ذكرنا يعني انه وان كان جائز
المواخذة باعتبار انه لا ينفك عن تقصير جعل صالحا يسقط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد حتى لو اخطأ في القبلة بعد ما اجتهد جازت صلوته
ولا اثم ولو اخطأ في الفتوى بعد ما اجتهد لا اثم ويستحق اجرا واحدا واحترز بقوله لسقوط حق الله عن حقوق العباد فانه لم يجعل عذرا في سقوطها حتى
لو اتلف مال انسان خطاء بان رمى الى شاة او بقرة على ظن انها صيد او اكل مال انسان على ظن انه ملكه يجب الضمان لانه ضمان مال لا جزاء فعل
فيعتمد عصمة المحل وكونه خطاء لا ينافي عصمة المحل وقوله وشبهة في العقوبة عطف على قوله جعل عذرا اي جعل الخطاء شبهة دارئة في باب العقوبة حتى لو زفت
الى غيره امرأته فوطئها على ظن انها امرأته لا اثم اثم الزناء ولا يؤاخذ بالحد ولو رمى الى انسان على ظن انه صيد فقتله لا اثم اثم القتل العمد وان كان ماثوما اثم ترك
التثبت ولا يؤاخذ بالقصاص لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور ولكنه اي الخطاء لا ينفك عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالتثبت
فيصلح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة وان كان لا يصلح سببا للعقوبة المحضة لان الكفارة شبه العبادة والعقوبة فيستدعي سببا مترددا بين الحظر والاباحة
والخطاء كذلك لان اصل الفعل وهو الرمي الى الصيد مباح وترك التثبت فيه محظور او كان قاصرا في معنى الجناية فيصلح سببا للجزاء القاصر قوله وصح طلاقه
اي طلاق الخاطي عندنا بان اراد ان يقول مثلا اسقني فجرى على لسانه انت طالق وقع الطلاق وقال الشافعي رحمه الله لا يصح لان الطلاق يقع
بالكلام والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح الا يرى ان المجنون والعاقل سواء في اصل الكلام الا انه فسد لعدم القصد الصحيح والمخطي غير قاصد فلا يصح طلاقه كطلاق
النائم والمغمى عليه واصحابنا قالوا القصد امر باطن لا يوقف عليه فلا يتعلق الحكم بوجود حقيقته بل يتعلق بالسبب الظاهر الدال عليه وهو اهلية القصد بالعقل
والبلوغ نفيا للحرج كما في السفر مع المشقة ولا يقال لو كان البلوغ عن عقل مقام القصد في حق عن طلاق الخاطي لصح طلاق النائم بهذا الطريق ولقام
مقام الرضا فيما يعتمد الرضا من البيع والاجارة ونحوها لانه امر باطن كالقصد وحيث لم يقم مقامه دل على ان المعتبر حقيقة القصد لحقيقة الرضا ولم يوجد
لانا نقول الشيء انما يقوم مقام غيره بشرطين احدهما انه يصلح دليلا عليه والثاني ان يكون في التوقف على الاصل حرج لخفائه فينتقل الحكم عند وجودهما الى الدليل مقام
المدلول تيسيرا واحد الشرطين في حق النائم مفقود لانه لا حرج في التوقف على العمل باصل العقل فانه يعرف بالنظر فيما ياتي به ويذره ونحن نعلم يقينا ان
النوم مانع عن استعمال نور العقل فكانت اهلية القصد معدومة يقينا من غير حرج في دركه فلا يصح في حقه اقامة البلوغ عن عقل مقام قصد لانتفاء
الشرط والرضاء في حق العباد عبارة عن امتلاء الاختيار وبلوغه نهايته بحيث يفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة ونحوها كما يفضي اثر الغضب الى الظاهر
وهو ليس بامر باطن فلم يجز اقامة البلوغ عن عقل مقامه بل يتعلق الحكم بذلك السبب الظاهر وهو ظهور اثره لا باهلية الرضا قوله ويجب ان ينعقد بيعه يعني اذا جرى البيع
على لسان الخاطي خطاء بان اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا العين منك بكذا وقال الآخر قبلت وصدقه صاحبه على الخطاء اذ لا يمكن
اثباته الا بهذا الطريق فلا رواية فيه عن اصحابنا رحمه الله ولكنه يجب ان ينعقد فاسدا كبيع المكره لان جريان هذا الكلام في اصل وضعه اختياري وليس بطبعي
كجريان الماء وطول القامة فينعقد البيع لوجود اصل الاختيار ويفسد لفوات الرضا قوله واما السفر وكذا السفر قطع مسافة لغة وفي الشريعة هو الخروج عن
قصد المسير الى موضع بينه وبين ذلك الموضع مسيرة ثلثة ايام فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام وانه لا يخل بالاهلية لوجود بقاء القدرة ظاهرة وباطنة
بكمالها ولا يمنع وجوب شيء من الاحكام نحو الصلوة والزكوة والصوم والحج وغيرها الا انه جعل في الشرع من اسباب المشقة لا محالة حتى لو تنعم سلطان من لسان

الى نسان في حده واحواله محتة مشقته بالنسبة الى حال الاقامة ولذلك جعل نفسه سببا للرخص واقيم مقام المشقة يؤثر في قصر ذوات الاربع اثر السفر في حق
الصلوة عندنا استقلال الشطر في ذوات الاربع حتى لم يبق الاكمال مشروعا اصلا وكان ظهر المسافر ركعتين سواء وعند الشافعي رحمه الله حكم السفر ثبوت
حق الترخص له بان يصلي ركعتين ان شاء كما في الافطار حتى لو لم يشأ لم يجز الا الاربع واذا فاتته لزمه قضاء الاربع عنده وقد مر بيان هذه
المسئلة في فصل العزيمة والرخصة واثره في الصوم تاخير وجوب الاداء الى ادراك عدة من ايام اخر دون اسقاطه فبقي فرضا حتى صح اداؤه لان النص
اوجب تاخيره بالسفر لا سقوطه بخلاف شطر الصلوة على ما عرف قوله لكنه لما كان كذا يعني لما كان السفر من اسباب التخفيف كان كالمرض وكان ينبغي ان يكون
حكمها سواء فيما ذكر من المسائل الا ان السفر لما كان من الامور المختارة اي الامور التي يتعلق وجودها باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا
ضرورة لازمة يعني بعد التحقق لا يوجب ضرورة تدعو الى الافطار بحيث لا يمكن دفعها لان المسافر قادر على الصوم من غير تكلف ومن غير ان
يلحقه الحرج في بدنه او معناه الا ان الضرورة الداعية الى الفطر غير لازمة لامكان دفعها بالامتناع عن السفر لانه من الامور المختارة بخلاف المرض
قيل ان المكلف اذا اصبح صائما وهو مسافر لا يباح له الفطر بعدم الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وكذا اذا اصبح مقيما وقد عزم على
الصيام لم يحل له الفطر لان اداء الصوم في هذا اليوم وجب عليه حقا لله تعالى لوجود الافطار السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه بخلاف
المريض اذا تكلف بالصوم تحمل زيادة المرض ثم اراد ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له الفطر لان المرض يوجب مشقة لازمة على تقدير
الصوم واذا لم يوجب مشقة لم يصلح سببا للترخص بالافطار وكذا لا يمكن دفعها لانه امر سماوي فيؤثر في اباحة الافطار ولو افطر اي في حال
السفر بعدما لم يحل له الفطر لم يلزمه الكفارة لمعنى تمكن الشبهة في وجوب الكفارة باقتران السبب المبيح بالفطر فان السفر مبيح للفطر في الجملة
فصورته تمكن شبهة وان لم يوجب اباحة وذكر عن الشافعي رحمه الله في مختصر البويطي انه يلزمه الكفارة اعتبارا لاخر النهار باوله وهو بعيد
فان يفطر في اوله يصير عن الشبهة بعد السفر بقيد ون السبب المبيح بالفطر وله وجد في السبب في اوله انما يباح له الفطر فاذا وجد في آخره
يصير شبهة كذا في المبسوط ولو افطر اي المقيم الذي عزم على الصوم ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر مرضا يبيح الافطار
حيث يسقط به الكفارة عندنا لما قلنا ان السفر من الامور المختارة وهو لا يرفع استحقاق الصوم عليه حتى لا يباح له الفطر فلا يصير شبهة في سقوط ما لزم
يقيد عليه شرعا حقا لله تعالى لانه لا يصير كانه اسقط باختياره واما المرض فامر سماوي واذا وجد في آخر النهار يرفع استحقاق الصوم لانه يبيح
الفطر لو كان صائما فيظهر ان الاستحقاق لا يتجزى فيصير الامر من اوله كالحيض لعدم الصوم فيه اوله شبهة في سقوط الكفارة حتى لو صار السفر
جارحا عن اختياره ايضا بان اكره سلطان على السفر في اليوم الذي افطر فيه متعمدا سقط عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة
رحمه الله تعالى كذا في فتاوى قاضيخان فان قيل السبب المبيح انما يعمل في القائم ولم يبق الصوم فكيف يعمل في المعدوم قلنا لو كان
الصوم قائما لما اوجب شبهة بل اوجب الاباحة حقيقة من اول النهار لكن لما كان معدوما صار شبهة لان الفطر انما يكون علة لوجوب
الكفارة باعتبار انه جناية وانما يكون ذلك الحق مستحقا على تقدير عدم تحقيق المبيح الى آخر النهار لانه مما لا يتجزى في ثبوته فاذا
زال في البعض زال في الكل والله اعلم قوله واما الاكراه فكذا قيل الاكراه حمل الغير على امر يكرهه ولا يريده مباشرة لولا الحمل عليه
بالوعيد على تركه قال شمس الائمة رحمه الله هو اسم لفعل يفعله الانسان بغيره فينتفي به رضاه او يفسد به اختياره ثم قال
في الاكراه يعتبر معنى في المكره ومعنى في المكره ومعنى فيما اكره عليه ومعنى فيما اكره به فالمعتبر في المكره تمكنه من ايقاع ما هدده به فانه
اذا لم يكن متمكنا من ذلك فاكراهه هذيان والمعتبر في المكره ان يصير خائفا على نفسه من جهة المكره في ايقاع ما هدده به عاجلا لانه لا يصير

ذلك من ذلك فاكراهه بديا ان والمعتبر في المكره ان يصير خائفا على نفسه من جهة المكره في ايقاع ما هدده به عاجلا لانه لا يصير ملجأ محمولا عليه طبعا
الا بذلك وفيما اكره به ان يكون متلفا او مزمنا او متلفا عضوا او موجبا غما يعدم به الرضا باعتباره وفيما اكره عليه ان يكون المكره ممتنعا
منه قبل الاكراه اما لحقه او لحق انسان آخر او لحق الشرع وبحسب اختلاف هذه الاحوال يختلف الحكم فعلى هذا ينبغي ان يقال الاكراه حمل الغير
على امر يمتنع عنه بتخويف يقدر الحامل على ايقاعه ويصير الغير خائفا به فائت الرضا بالمباشرة فيتم التعريف بهذه القيود ويمكن ان يحمل فوات
الرضا وهو اخلاء في الامتناع لانه اذا كان ممتنعا قبل الاكراه لم يكن راضيا به فيكتفي بذكر احد القيدين كامل يفسد الاختيار ويوجب الالجاء
اي الاضطرار بنحو التهديد بما يخاف على نفسه او عضو من اعضائه لان حرمة الاعضاء كحرمة النفس تبعا لها والاختيار هو القصد الى امر محتمل
للوجود والعدم داخل في قدرة الفاعل بترجيح احدى الجانبين على الآخر كذا قيل والصحيح منه ان يكون الفاعل في قصده مستبدا والفاسد
منه ان يكون اختياره مبنيا على اختيار الآخر فاذا اضطر الى مباشرة امر الاكراه كان قصده في مباشرته دفع الاكراه حقيقة فيصير الاختيار
فاسدا لابتنائه على اختيار المكره وان لم ينعدم اصلا وقاصر يعدم الرضا ولا يوجب الالجاء كالاكراه بالحبس او الضرب سوط **قوله**
والاكراه بجملته اي بجميع اقسامه لا ينافي الاهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانها ثابتة بالذمة والعقل والبلوغ والاكراه
لا يخل بشيء منها ولا يوجب وضع سقوطه عن المكره بحال سواء كان ملجيا او لم يكن لان المكره مبتلى في حالة الاكراه كما
انه مبتلى في حالة الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب لا يثبت بدونه ثم استدل على ثبوت الابتلاء وتحقق الخطاب في حقه فقال الا
يرى انه اي المكره في الاتيان بما اكره عليه متردد بين فرض اي كونه مباشر فرض كما لو اكره على اكل الميتة او شرب الخمر بما يوجب الالجاء
فانه يفترض عليه الاقدام على ما اكره عليه حتى لو صبر ولم ياكل ولم يشرب حتى قتل يعاقب عليه لثبوت الاباحة في حقه بالاستثناء
المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ومن اكره على مباح يفترض عليه فعله فكذا ههنا وحظر اي محظور كما في الاكراه على الزنا وقتل
النفس المعصومة واباحة كما في اكراه الصائم على افساد الصوم فانه مبيح له الافطار ورخصة كما في الاكراه على الكفر فانه يرخص له اجراء
كلمة الكفر على اللسان ويأثم المكره فيه اي في الاكراه بالاقدام على الفعل مرة كما في الاكراه على الزنا وقتل النفس المعصومة على الفطر
للمسافر والاكراه على توجر اخرى كما في الاكراه على اكل الميتة فان الاقدام لما صار فرضا ثبت الاجر كما في سائر الفروض ويأثم
بالامتناع مرة كما في الاكراه على الفطر للمسافر والاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر فان الصبر عنهما الى ان قتل حرام ويؤجر اخرى كما
في الاكراه على الكفر فان الصبر عنه عزيمة وتحقق هذه الامور علامة ثبوت الخطاب في حقه لان هذه الاشياء لا يثبت بدون الخطاب
ثم قيل لا حاجة الى ذكر الاباحة في التحقيق لانه داخلة في الفرض او في الرخصة لانه ان اراد به انه الاقدام على الفعل يباح له بالاكراه
ولو صبر حتى قتل لا يأثم فهو بمعنى الرخصة وان اراد بها انه يباح له ولو تركه يأثم فهو بمعنى الفرض فاكراه الصائم على الفطر ان مسافرا
من قبيل الاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر حتى لو لم يفطر حتى قتل كان آثما وان كان مقيما فهو من قبيل الاكراه على الكفر حتى لو صبر
عنه فقتل كان ماجورا ولا يوجد ههنا سوى الاقسام الثلاثة ما لا يتعلق بفعله ثواب ولا بتركه عقاب فثبت انه لا حاجة الى ذكر لفظة
الاباحة الا في نفس الامر فرقا بين الافطار وبين اجراء كلمة الكفر في غير حالة الاكراه فان حرمة الافطار قد يسقط بعذر المرض
والسفر وحرمة الكفر لا يسقط بحال ولعل الشيخ فرق بينهما بهذا الاعتبار **قوله** ولا رخصة في القتل والجرح والزنا اي زنا الرجل
بالمرأة بعذر الاكراه اصلا يعني سواء كان الاكراه ملجيا او لم يكن لا يثبت الترخص في هذه الاشياء بالاكراه لان الدليل يو

الرخصة بخوف التلف فانه اذا خاف تلف النفس او العضو جاز له الترخص بالمحرم صيانة للنفس او العضو عن التلف والمكره والمكره عليه وهو المقصود
بالقتل في استحقاق الصيانة عند خوف التلف سواء فلا يكون للمكره ان يتلف نفس غيره ولان كان غيره لصيانة نفسه فصار الاكراه في حكم العدم
في حق اباحة قتل المقصود بالقتل في الترخص به لتعارض الحرمتين فان الترخص لو ثبت بالاكراه لصيانة حرمة نفس المكره يمنع ثبوته وجوب صيانة
حرمة نفس المكره عليه لانه مثله في استحقاق الصيانة فلا يثبت التعارض وكذا الحرج حتى لو قيل له لتقطعن يد فلان او لنقتلنك لا يحل له ذلك
ولو فعل كان اثما لان الطرف المؤمن من الحرمة ما للنفس بالنسبة الى غيره الا ترى ان المضطر لا يحل له ان يقطع طرف الغير كما لا يحل له ان يقتله
فيتحقق التعارض فلا يثبت الرخص الا ان في الاكراه على قطع يد نفسه بان قيل لنقتلنك او لتقطعن يدك فقطع يده يحل لان حرمة نفسه فوق
حرمة يده عند التعارض فجاز له ان يختار ادنى الضررين لدفع الاعلى وهذا المعنى لا يتحقق عند مقابلة طرف الغير بنفسه لان القطع اشد
على الغير من قتل المكره بل من قتل جميع الخلق لانه لا يلزم من ذلك فوات طرفه فثبت انهما سواء في الحرمة عند مقابلة احدهما بالاخر ولا
يقال الاطراف ملحقة بالاموال فينبغي ان يترخص في قطع يد الغير عند الاكراه التام كما رخص له في اتلاف مال الغير لانا نقول الحاق الطرف
بالمال في حق صاحبه لا في حق الغير لان الناس لا يبذلون اطرافهم لصيانة نفس الغير ويبذلون اموالهم فيها فلا يلزم من ثبوت الرخصة
في اتلاف المال ثبوتها في اتلاف طرفه وكذا الزنا لان فيه فساد الفراش لان الكائنة المرأة منكوحة الغير وضياع النسل لانه لم يكن زوج وذلك
بمنزلة القتل ايضا لان بسبب الولد كما انقطع عن الزاني لا يمكن ايجاب النفقة عليه ولم يكن للمرأة قوة لا تقدر على الولد لعجزهما
عن الكسب فيهلك الولد ضرورة فكان الزنا بمنزلة القتل ولا يثبت الترخص فيه بالاكراه التام ورخص المرأة فيه ايضا فان قيل الحاق الزنا بالقتل
فيما اذا لم يكن المرأة ذات زوج مستقيم فاما اذا كانت منكوحة غيره فلا لان الولد ثبت الى الفراش ولان علم من الزنا لقوله عليه السلام
الولد للفراش وللعاهر الحجر واذا كان كذلك حيث نفقته وتربيته على صاحب الفراش فلا يكون الزنا الا كما قلتم الاصل ان ينسب الولد الى من
خلق من مائه ويجب نفقته عليه لانه جزؤه فلما انقطع النسب على الزاني كان ابلا كان حكما بالنظر الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش بسبب
نسل هذا الولد عن نفسه عادة فيؤدي الى الهلاك ايضا **قوله** ولا خطر مع الكامل منه في ميتة والخمر والخنزير يعني لا يبقى الحرمة مع الاكراه
الكامل وهو الاكراه الملجي في هذه الاشياء لان حرمة هذه الاشياء لم يثبت بالنص الا عند الاختيار فان الله تعالى قال وقد فصل
لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه يعني حالة الضرورة والاستثناء من الحظر اباحة فبقيت هذه الاشياء حالة الضرورة على الاباحة
المطلقة وكان الممتنع من تناولها مضيعا دمه فصار اثما ان كان عالما بسقوط الحرمة كما لو امتنع عن اكل لحم الشاة او اكل الطعام
المباح وشرب الماء في هذه الحالة وان لم يعلم بسقوطها يرجى ان لا يكون اثما لانه تعذر لقيامه حق الشرع في التحرز عن ارتكاب المحرم في
زعمه وهذا لان دليل انكشاف الحرمة عند الضرورة خفي فيعذر بالجهل كما ان عدم وصول الخطاب اليه قبل ان يشتهر يجعل عذرا
في ترك ما ثبت بخطاب الشرع كالصلوة في حق من اسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجوبها عليه كذا في المبسوط وانما قيل لقوله مع الكامل
منه لان هذه الحرمة لا تسقط بالاكراه القاصر لفوات الضرورة الا ان المكره اذا تناول لا يوجب الحد في الاكراه القاصر بان شرب
الخمر لم يحد استحسانا وفي الخطاب القياس يحد لانه لا تاثير للاكراه بالحبس في الافعال فوجوده كعدمه وجه الاستحسان ان الاكراه لو
كان كاملا بان كان ملجئا اوجب الحل فاذا وجد جزء منه يصير شبهة كالملك في الجارية المشتركة يصير شبهة في اسقاط الحد الشرعي
عن وطئها والله اعلم بالصواب **قوله** ورخص اي المكلف في الاشياء المذكورة في الاكراه الكامل دون القاصر وذلك للاجرم

كلمة الكفر لا يحتمل السقوط لان التوحيد واجب على العباد الى الابد وهو اعتقاد وحدانية الله والاقرار بها باللسان والكفر بالله تعالى
حرام دائما الى الابد لا يسقط حرمته بالاكراه بل تبقى حراما مع الاكراه الا انه رخص للعبد اجراء كلمة الكفر لان فيه فوات التوحيد صورة
لا معنى لانه يعتقد وحدانية الله تعالى بالقلب وهو الاصل والاقرار باللسان مرة واحدة كاف لتمام الايمان وما بعدها فدوام على ذلك
الاقرار وبالاجراء تفوت الدوام وذلك لا يوجب خللا في اصل الايمان لبقاء الطمانينة ولكن لما كان الاجراء كفرا صورة كان حراما لان الكفر
حرام صورة ومعنى ولو امتنع يفوت حقه في النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق العبد في النفس وحق الله تعالى في الايمان ولو استوى الحقان لترجح حقه
على حق الله تعالى لشدة حاجته وغنى الله تعالى فكيف لا يترجح حقه ههنا لانه يفوت في الصورة والمعنى وحق الله لم يفت ولهذا رخص
له الاقدام مع كونه حراما واذا صبر فقد بذل نفسه لاعزاز دين الله تعالى وكان شهيدا وكذا الحكم في سائر حقوق الله تعالى حتى
لو اكره بما فيه الجاء على افساد الصلوة او على تركها او على افساد الصوم وهو مقيم كان له ان يترخص بما اكره عليه لان حقه في نفسه يفوت اصلا
وحق صاحب الشرع يفوت الى خلف فان صبر ولم يفعل ما امر به حتى قتل كان ماجورا لانه متمسك بالعزيمة لان حق الله تعالى وهو الصوم
والصلوة لم يسقط عنه بالاكراه فيما فعله اظهار الصلابة في الدين وان كان المكره على الافطار مسافرا فابى ان يفطر حتى قتل كان
اثما لانه تعالى اباح له الفطر بقوله عز اسمه فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فعند خوف الهلاك ايام رمضان في
حقه كالليالي وكايام شعبان في حق غيره فيكون اثما بالامتناع بمنزلة المضطر في فصل الميتة بخلاف المقيم الصحيح لان الصوم في حقه عزيمة قال الله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه والفطر له عند الضرورة رخصة فان ترخص بالرخصة فهو في سعة من ذلك وان تمسك بالعزيمة فهو افضل له وكذا الحكم
في اتلاف مال الغير حتى لو قيل له لتتلفن او لتاخذن مال هذا الغير فيدفعه الى او لنرمينك في مهلكة كان في سعة من ان يفعل ذلك لان حرمة
النفس فوق حرمة المال فاستقام ان يجعل المال وقاية للنفس وان كان مال الغير بخلاف طرف الغير لانه محترم احترام النفس لما بينا ولهذا
لا يباح قطعه باذن صاحبه فلا يصلح جعله وقاية للنفس ولو صبر عن مال الغير حتى قتل كان ماجورا ان شاء الله تعالى لان عصمة المال لاجل
صاحب المال باقية حال الاكراه لبقاء حاجته اليه فبقي حرام التعرض في نفسه لبقاء دليل الاحترام فاذا صبر عن التعرض حتى قتل فقد
بذل نفسه لدفع الظلم عن مال الغير ولاقامة حق محترم وهو حق صاحب المال فصار شهيدا قوله وانما فارق فعلها فعله في الرخصة حيث
رخص لها في التمكين من الزنا بالاكراه الكامل ولم يترخص للرجل في الزنا بالاكراه اصلا لان تمكينها من الزنا وان كان فيه
تعرضا للحق المحترم في المحل لصاحب الشرع لكن ليس فيه معنى القتل الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسب الولد لا ينقطع
عنها فثبت الرخص عند الاكراه الكامل بخلاف الرجل فان النسب ينقطع عنه فيتحقق معنى الهلاك في الولد فلم يترخص له في ذلك ولهذا
اي ولان الاكراه الكامل اوجب الترخص في جانبها اوجب الاكراه القاصر وهو الاكراه بالقتل او بالحبس شبهة في درء الحد عنها
بخلاف الرجل فان الكامل لما لم يوجب الترخص في حقه لا يصير القاصر شبهة في سقوط الحد كما في الاكراه على القتل وكان القياس
ان لا يسقط الحد عنه بالكامل ايضا كما قال ابو حنيفة اولا وهو قول زفر لان الزنا كما لا يتصور من الرجل الا بانتشار الالة وذلك
دليل الطواعية فان الانتشار لا يحصل عند التخوف بخلاف المرأة فان التمكين يتحقق منها مع التخوف فلا يكون تمكينها دليل الطواعية
الا ان في الاستحسان يسقط كما رجع اليه ابو حنيفة وهو قولهما لان الحد شرع للزجر ولا حاجة اليه في حالة الاكراه لانه كان
منزجرا الى ان تحقق الاكراه وخوف التلف على نفسه انما قصد بالاقدام دفع الهلاك عن نفسه لا قضاء الشهوة فيصير ذلك شبهة

في اسقاط الحد عنه والاشارة الا انه لا يدل على عدم الخوف فانه قد يكون طبعا بالخولية المركبة في الرجال وقد يكون طوعا الا ترى ان النائم قد يشير
اليه طبعا بغير اختيار له ولا قصد فلا يدل ذلك على عدم الخوف **قوله** فثبت بهذه الجملة وهي ان الاكراه لا ينافي الاهلية ولا يوجب سقوط
الخطاب ولا ينافي الاختيار حتى تثبت هذه الاحكام المذكورة ان الاكراه بنفسه لا يصلح الا لابطال شيء اي لابطال حكم شيء من الاقوال
مثل الطلاق والعتاق والبيع والافعال مثل القتل واتلاف المال وافساد الصوم والصلوة ونحوها فيثبت موجب هذه الجملة لكونها صادرة
عن اهلية واختيار حيث عرف الشرين واختار اهونهما الا بدليل غيره على مثال فعل الطائع الغير المغير للحكم اي لكن يتغير الحكم بدليل غيره بعدما
صح الفعل في نفسه كما يتغير فعل الطائع بدليل يلحق به يوجب تغير موجبه فان موجب قوله انت طالق وانت حر لو خلا عن المغير وقوع الطلاق او العتاق
يثبت عقيب التكلم به الا اذا الحق به مغير من تعليق او استثناء وكذا موجب فعله كشرب الخمر والزنا ثابت عقيب الفعل الا اذا تحقق مانع
بان تحقق هذه الافعال في دار الحرب او تمكنت فيها شبهة فكذا يثبت موجب افعال المكره واقواله الا عند وجود المغير لما قلنا انها صادرة
عن عقل واهلية خطاب واختيار كافعال الطائع واقواله **قوله** وانما يظهر اثر الكره اي الاكراه جواب عما يقال لما لم يؤثر الاكراه في ابطال
الاقوال والافعال فاين يظهر اثره فقال لا يظهر اثره الا في امرين اذا كان كاملا بان كان ملجيا في تبديل النسبة اذا احتمل ما اكره عليه ذلك
ولم يمنع عنه مانع حتى يصير الفعل منسوبا الى المكره واثره اذا قصر بان لم يكن ملجيا كالاكراه بالحبس او القيد في تفويت الرضاء لا في تبديل النسبة
فاما ان يكون الاكراه موثرا في الاهدار قول وفعل فلا فيفسد بالاكراه اي بالكامل والقاصر جميعا ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضاء
من التصرفات مثل البيع والاجارة لان الاكراه بنوعيه لا يمنع اصل التصرف لصدوره من اهله في محله ولكنه يمنع نفاذه لفوات الرضي
الذي هو شرط النفاذ فينعقد بصفة الفساد لفوات الرضاء حتى لو كان التصرف مما لا يتوقف على الرضاء كالطلاق والعتاق
ينفذ من المكره كما ينفذ من الطائع فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان رضاه قد تم والفساد كان لمعنى في غير ما تم
به العقد فيزول المعنى المفسد بالاجازة كالبيع بشرط اجل فاسد اذا اسقط من له الاجل ما شرط قبل تقرره كان البيع جائزا فلهذا اي ولا
يصح الاقارير كلها حتى لو اكره بقتل او اتلاف عضو او حبس او قيد على ان يقر بعتق ماض او طلاق او نكاح او رجعة او فيء في ايلاء او عفو
عن دم عمد او بيع او اجارة او دين في ذمته لانسان او ابراء عن دين او على ان يقر باسلام ماض كان الاقرار باطلا لانه اذا هدد
بما يخاف التلف على نفسه فهو ملجأ الى الاقرار المحمول عليه والاقرار خبر متميل بين الصدق والكذب انما يوجب الحق باعتبار رجحان
جانب الصدق ودلالة على وجود المخبر به وذلك يفوت بالالجاء لان قيام السيف على راسه دليل على ان اقراره هذا لا يصلح دلالة
على المخبر به لانه يتكلم به دفعا للسيف عن نفسه وهو معنى قوله وقد قامت دلالة عدمه اي عدم المخبر به بهذا الاقرار وكذا ان هدد بحبس او قيد لان الرضاء
ينعدم بالحبس او القيد لما يلحقه من الهم والحزن وعدم الرضاء يمنع ترجيح جانب الصدق في اقراره وقد ثبت ان الاكراه مثل الهزل
في تفويت الرضاء اذ من هزل في اقراره لغيره وتصادقا عليه لم يلزمه شيء فكذا اذا اكره عليه ولا يقال ينبغي ان يجعل الاكراه بمنزلة شرط
الخيار وشرط الخيار لا يمنع صحة الاقرار حتى لو قال لك علي الف درهم على اني بالخيار ثلثة ايام كان الاقرار صحيحا لانا نقول حتى صح
شرط الخيار مع الاقرار بالمال لا يجب المال ايضا حتى لو قال كفلت لفلان عن فلان بالف درهم على اني بالخيار لا يلزمه المال
واما اذا اطلق الاقرار بالمال فهو خبر عن الماضي فلا يصح شرط الخيار والاكراه ههنا يتحقق فانما يعتبر بموضع صح فيه شرط الخيار
وكذا اذا اكره على ان يقر لعبده انه ابنه او الجارية انها ام ولده لا يعتق ولا يكون ام ولد له لان هذا اقرار عن امر سابق

خفي في الاكراه ودليل على انه كاذب فيما يخبر به لان قيل المبين ان عندنا ابي حنيفة رحمه الله قوله لمن هو اكبر سنا منه هذا ابني لو جاز ان للتحقيق عليه
وهناك متيقن بكذبه فيما قال لم يرد ما يتيقن بالكذب عند الاقرار مكرها فاذا انعقد العتق ثمه ينعقد هاهنا بطريق الاولى قلنا جعل ابو حنيفة رحمه الله
ذلك الكلام مجازا في الاقرار بالعتق كانه قال عتق علي من حين ملكته وباعتبار هذا المجاز تنظر رجحان جانب الكذب في اقراره فاما عند
الاكراه فلا يمكن ان يجعل اقراره مجازا في شيء لانه امر بالتكلم حقيقة وقد ترجح جهة الكذب فيه بالاكراه فيبطل به الكل من المبسوط قوله واذا
اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع انما تعرض لجانب المرأة لان الرجل اذا اكره على ان يخالع امرأته على الف وقد دخل بها والمرأة
غير مكرهة فالخلع واقع لانه من جانب الزوج طلاق والاكراه لا يمنع وقوع الطلاق والمال لازم على المرأة للزوج لانها التزمت المال
طائعة بازاء ما سلم لها من البينونة فاما اذا اكرهت امرأته بوعيد تلف او حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت
ذلك منه وقد دخل بها فالطلاق يقع ولا يجب على المرأة شيء من المال لان التزام المال يعتمد تمام الرضا وبالاكراه يفوت الرضا
سواء كان الاكراه بحبس او بقتل ولكن وقوع الطلاق يعتمد وجود القبول لا وجود المقبول كما لو طلق امرأته الصغيرة على مال تتوقف الطلاق
على قبولها فاذا قبلت وقع الطلاق ولا يجب المال لما بالاكراه لا ينعدم القبول فلهذا كان الطلاق واقعا ثم ان اصحابنا جميعا احتاجوا
الى الفرق بين الاكراه والهزل في الخلع لانهم اتفقوا ان الطلاق في الهزل لا ينفصل عن المال حتى قال ابو حنيفة رحمه الله لا يجب المال
ولا يقع الطلاق وقالا يقع الطلاق ويجب المال وفي الاكراه ينفصل فاشار الى الفرق على المذهبين بقوله بخلاف الهزل الى آخره
وبيانه ان الهزل يمنع اختيار الحكم والرضا به ولا يمنع الاختيار والرضا بالسبب كشرط الخيار وهذا بالاتفاق ثم نظر ابو حنيفة رحمه الله
الى الالتزام في جانب المرأة فقال لما لم يؤثر الهزل في السبب مع التزام المال مع الهزل صح على ان يتعلق حكمه به الى حين وجود تمام
الرضا فيتوقف الطلاق عليه كشرط الخيار لما دخل على الحكم دون السبب بحدوث الرضا بالسبب دون الحكم فيتوقف الحكم وهو
وجوب المال على وجود الاختيار والرضا به فاما الاكراه فلا يعدم الاختيار في السبب والحكم وانما يعدم الرضا بهما فلوجود الاختيار في
السبب والحكم تم القبول ووقع الطلاق ولعدم الرضا لا يجب المال فصار كان المال لم يذكر اصلا ونظر ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
الى جانب الطلاق فقالا لما دخل على السبب دون الحكم كالهزل وشرط الخيار لا يؤثر في بدل الخلع بالمنع اصلا لانه لما لم يؤثر
في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع لا يؤثر في الحكم الآخر وهو لزوم المال لان المال فيه تابع فيتبع الطلاق في اللزوم بحسب كونه
فلم يعمل فيه الهزل كشرط الخيار فاما ما دخل على السبب مثل الاكراه فيؤثر في المال بالمنع دون الطلاق لان المال لا يجب
في الخلع الا بالذكر كما ان الثمن في البيع لا يجب الا بالذكر فلم يكن بد من صحة الايجاب في الخلع كما لا بد منه في البيع وهذا يدخل
على السبب يمنع صحة الايجاب فصار كان المال لم يوجد فوقع الطلاق بغير مال وقد ينفصل الطلاق عن المال بعد ذكره كما في
خلع الصغيرة على ما قلنا فتبين بما ذكرنا انه في قوله وكان كشرط الخيار اشارة لطيفة الى الفرق على المذهبين قوله واذا
اتصل الاكراه الى آخره ذكر الشيخ رحمه الله ان اثر الاكراه اذا كامل في تبديل النسبة شرع في بيانه واذا اتصل الاكراه
الكامل وهو الملجي بما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره مثل اتلاف النفس والمال فانه يمكن للمكره ان ياخذ المكره ويضرب
به نفسا او مالا فيتلفه ينقلب الفعل الى المكره ولزمه حكم هذا الفعل وخرج المكره من البين حتى لو اكره انسانا على قتل انسان آخر
رجع على المكره وهو عقب جميع المقتول ان قال اقتله بالسيف او ما اشبه ذلك فقتله يجب القود على المكره بالاجماع كذا ذكره فخر الاسلام

ولو اكرهه على الرمي الى صيد فرمى اليه فاصاب انسانا وجب الدية على عاقلة المكره والكفارة كما لو باشره بنفسه وذلك لان الانسان مجبول
على حب الحيوة فلما هدد بالقتل يطلب لنفسه مخلصا مطلقا عن الهلاك ولما لم يتوصل اليه الا بالاقدام على ما اكره عليه تقدم عليه فكان
حراما طلبا للخلاص فيفسد اختياره بهذا الطريق ويصير مجبولا على هذا الفعل بقضية الطبع فاذا عارض هذا الاختيار الفاسد اختيار صحيح
وجب ترجيح الصحيح على الفاسد وذلك باحتمال الفعل النسبة الى المكره بجعل المكره آلة له من غير ان يلزم منه تغيير محل الجناية واذا ترجح
الاختيار الصحيح صار المكره في حكم عديم الاختيار والتحق بالآلة التي لا اختيار لها بمنزلة سيف او عصا استعملها المكره في اتلاف النفس
او المال فيصير الفعل منسوبا اليه لا الى الآلة وهذا في الاكراه الكامل اما القاصر وهو الذي لا يوجب الالجاء كالاكراه بحبس
او بقيد فلا يوجب نقل الفعل الى المكره حتى اقتصر الضمان والقود على الفاعل لان المكره انما يصير كالآلة عند تمام الالجاء بفساد الاختيار
باختيار خوف التلف على نفسه وليس في الاكراه القاصر ذلك فبقي الفعل مقصورا على المكره قوله واما فيما لا يحتمله اي في الفعل الذي لا يحتمل ذلك الفعل
ان يصير المكره فيه آلة للمكره فلا يستقيم نسبته اي نسبة الفعل الى المكره للاستحالة فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم لان الاختيار الصحيح
لم يعارض الفاسد ههنا فبقي الفعل منسوبا الى الاختيار الفاسد لانه صالح لاستحقاق الحكم عند عدم معارضة الاختيار الصحيح
اياه الا ترى ان هذا القدر من الاختيار صالح للخطاب لما بيناه ان المكره متردد بين فرض وخطر ورخصة فيصلح لاضافة الحكم اليه
قال الامام ابو الفضل الكرماني في الايضاح والمراد من قولنا يصلح آلة ان المكره يمكنه ايجاد الفعل المطلق بنفسه فاذا حمل غيره عليه
بوعيد التلف صار كانه فعل بنفسه ومن قولنا لا يصلح آلة انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل غيره عليه بقي مقصورا عليه قوله
وذلك اي ما لا يحتمل ان يصير المكره فيه آلة للمكره مثل الاكل فانه لا يحتمل النسبة الى المكره باتفاق الروايات عن اصحابنا حتى
لو اكره على الاكل وهو صائم يفسد صومه ولا يفسد صوم المكره لو كان صائما لان المكره لا يصلح آلة للمكره في نفس الاكل فيقتصر على
المكره فاما في نسبته الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلف الروايات فذكر في شرح الطحاوي والخلاصة وغيرهما انه لو اكره على اكل
مال للغير يجب الضمان على المكره دون المكره وان كان المكره يصلح آلة من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق لان منفعة الاكل
ههنا حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطي
حصلت له بخلاف الاكراه على الاعتاق حيث يجب الضمان على المكره لان مالية العبد تلفت بالاكراه من غير ان يحصل المنفعة للمكره وذكر
صاحب المحيط انه لو اكره على اكل طعام نفسه فاكل ان كان جائعا لا يرجع على المكره بشيء وان كان شبعان يرجع بقيمة الطعام
لان في الفصل الاول منفعة الاكل حصلت للمكره ولم يحصل في الفصل الثاني قال ولو اكره على اكل طعام الغير فاكل يجب الضمان على المكره
الا على المكره وان كان المكره جائعا وحصلت له منفعة الاكل لان المكره اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على
القبض لانه لا يمكنه الاكل بدون القبض في الغالب ولما قبض المكره للطعام صار قبضه منقولا الى المكره وكان المكره
قبضه بنفسه وقال للمكره كل ولو قبض بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم آذنا له بالاكل وهناك لا يضمن الآكل
شيئا لانه اكل طعام الغاصب باذنه كذا ههنا وفي طعام نفسه لم يصر اكل الطعام المكره باذنه لانه لا يمكن ان يجعل
المكره غاصبا للطعام قبل الاكل لان ضمان الغصب لا يجب الا بازالة يد المالك ولا يتصور الازالة ما دام الطعام في
يده او فيه [illegible] ايجاب ضمان الغصب قبل الاكل فلا يصير [illegible] مهلكا له قبل الاكل [illegible] سبب الضمان [illegible] اكل الطعام

نفسه لاطعام المكره الا ان المكره متى كان شبعان لم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكراها على اتلاف ماله فيجب الضمان عليه كله من التتمة
قوله والاقوال كلها لان المرء يتصور ان يتكلم بلسان غيره حسا على وجه لا يبقى للسان المتكلم اختيار فاقتصر الاقوال باحكامها
على المتكلم ولا يجعل كان المكره طلق امراة المكره واعتق عبده فان قيل لا نسلم ان المتكلم لا يصلح آلة للمكره فان من وكل رجلا بالطلاق
امراته واعتاق عبده يصح ومتى طلق الوكيل كان عاملا للموكل حتى لو حلف الرجل لا يطلق ولا يعتق فوكل غيره بالطلاق والاعتاق يحنث
فعلم ان الوكيل صار آلة للموكل والدليل عليه ان المكره يرجع بقيمة العبد على المكره وفي الطلاق قبل الدخول يرجع بضمان الصداق
على المكره وان لم يصر آلة له لما رجع واذا صار آلة بالمكره صار كان المكره طلق امراة المكره او اعتق عبده فينبغي ان يلغو قلنا المكره
بما يصلح آلة للمكره فيما لو ازاله المكره مباشرة بنفسه تعذر عليه فيزل فاعلا بمباشرة غيره تقديرا فاما فيما لا يقدر عليه بنفسه فلا يمكن ان يجعل
فاعلا حكما ففي تطليق امراته نفسه واعتاق عبده امكن لم يجعل مباشرا بنفسه فاذا وكل غيره بذلك واستعمله جعل عاملا تقديرا واما في تطليق
امراة المكره واعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرا فكيف يجعل المكره واعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرا فكيف يجعل المكره آلة له
فيبقى الفعل مقتصرا على المكره وهذا القول في جميع التصرفات الشرعية نحو البيع والهبة وغيرها مما نحن لا ينظر الى التكلم بلسان الغير لانه لا يتصور
وانما ينظر الى المقصود بالكلام والى الحكم فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره آلة له ومتى لم يكن في وسعه لم يجعل
غيره آلة له كذا في الطريقة للبرعنة ولا يلزم عليه كلام الرسول فانه بمنزلة كلامه على ما قيل لسان الرسول لسان المرسل لان
ما ذكر با هو الامر الحقيقي وذلك ضرب من المجاز فلا يرد نقضا عليه وذلك من باب التبليغ لا من باب التكلم بلسان الغير اذ التبليغ قد يكون بلا واسطة كما شافههم
وقد يكون بواسطة كالكتاب والارسال قوله وكذلك اي ومثل ما لا يصلح ان يكون المكره فيه آلة في ان الحكم تقتصر عليه كون الفعل
مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره صورة الا ان المحل اي المحل الاكراه او محل الجناية غير الذي ملاقية بلا فيه الايلاف صورة
وكان ذلك اي محل الاكراه او الجناية يتبدل بجعل المكره آلة لغيره مثل اكراه المحرم قتل الصيد هو اضافة المصدر الى المفعول
ان ذلك اي القتل يقتصر على الفاعل في حق الاثم والجزاء وان امكن ان يجعل المباشر فيه آلة كما لو كان المكره عليه شاة وهو استحسان
وفي القياس لا شئ عليه ولا على الامر ان كان حلالا اما الامر فلانه لو باشر قتل الصيد بيده لم يلزمه شئ وكذا اذا اكره غيره عليه واما المأمور
فلانه صار آلة للمكره بالالجاء التام فينعدم الفعل في جانبه كما في الاكراه على قتل المسلم وجه الاستحسان ان قتل الصيد منه جناية على
احرامه وهو بالجناية على احرام نفسه لا يصلح ان يكون آلة لغيره فيقتصر عليه اذ لا يمكن للمكره ان يجني على احرام الغير بنفسه وكذلك الاكراه ولو جعل اي
المكره آلة للمكره لتبدل محل الجناية لان محل الجناية حقيقة احرام المكره وان كان هو الصيد صورة فلو جعل آلة يصير محلها احرام
المكره لو كان محرما ويخرج الفعل عن كونه جناية لو كان المكره حلالا وفيه خلاف المكره اي في جعله آلة او في تبديل محل الجناية مخالفة
المكره المكره لانه لما اكرهه على ايقاع فعل في محل كان ايقاعه في محل آخر مخالفة له ضرورة وبطلان الاكراه لان الفعل الواقع
في ذلك المحل يكون فعلا آخر خارجا عن الاكراه واقعا بطريق الطواعية حينئذ فيبطل الاكراه لا محالة واذا بطل الاكراه عاد الامر
المحل الاول وهو احرام المكره لان سبب نقل الفعل الى المكره لعدما وجد من المكره حقيقة وهو الاكراه فلما استلزم النقل بطلان الاكراه
بطل النقل ببطلانه ايضا فيعود الامر الى الجناية الى المحل الاول وهو احرام المكره يعني ينسب الفعل الى المباشر ليكون جناية على
احرامه ولما لزم من نقل الفعل العود الى المحل الاول قلنا باقتصار الفعل على المكره اسدا قطعا للمسافة واحترازا عن الاشتغال

بما لا فائدة فيه وذكر في المبسوط لو كانا محرمين جميعا فعلى كل واحد منهما كفارة اما على المكره فلما بينا واما على المكره فلانه لو باشر قتل الصيد بيده
تلزمه الكفارة فكذا اذا باشر بالاكراه ولا حاجة في ايجاب الكفارة ههنا الى نسبة اصل الفعل الى المكره لان هذه الكفارة تجب على المحرم
بالدلالة والاشارة وان لم يصر اصل الفعل منسوبا اليه فلان تجب ههنا اولى الا ترى انه لو هدده بالحبس وجب الجزاء عليه ايضا كما وجب على المباشر
لان تاثير الاكراه بالحبس اكثر من تاثير الدلالة والاشارة ثم يجب الجزاء بهما فبالاكراه بالحبس اولى ولو كانا حلالين في الحرم وقد توعده
بالقتل كانت الكفارة على المكره لان هذا الجزاء في حكم ضمان المال ولهذا لا يتأدى بالصوم ولا يجب بالدلالة ولا يتعدد بتعدد القاتلين
وهذا لانه وجب باعتبار حرمة المحل فيكون بمنزلة ضمان المال وبمنزلة الكفارة في قتل الآدمي خطأ ولو توعده بالحبس كانت الكفارة على
القاتل خاصة بمنزلة ضمان المال قوله وهذا اي لان محل الجناية اذا تبدل بالنسبة تقتصر الفعل على الفاعل قلنا ان المكره على القتل
يأثم اثم القتل وان كان الفعل مما لا يصلح الفاعل فيه آلة لغيره لان القتل من حيث انه يوجب المأثم جناية على دين القاتل فهو اي
القاتل لا يصلح في ذلك اي في الاثم آلة لغيره لان الانسان في الجناية على الدين لا يصلح ان يكون آلة لغيره اذ لا يمكنه ان يكتسب الاثم
على غيره ولو جعل الفاعل آلة لتبديل محل الجناية لانها حينئذ تكون واقعة على دين المكره وان لم يامره بذلك فيعود الامر الى المحل
والابطال كما في مسئلة الاولى فصار المكره آلة في حق الحكم وهو وجوب القصاص والدية والكفارة وحرمان الارث فنسب الفعل اليه ولم يجعل
المكره آلة لعدم لزوم تبديل محل الجناية وصار المكره فاعلا في حق الاثم لتعذر النسبة الى المكره بلزوم تبدل المحل فانما صار
آثما لانه احتال لموت المقتول وتحقق موته بسعيه في [illegible] الصالح الازهق للروح والترجيح نفسه على من هو مثله في الحرمة والطلع المعروف
في معصية الخالق لانه تعالى نهى عن الاقدام عليه وقصد ذلك وحقيقته بالفعل والقصد فعل القلب ولا يصلح فيه آلة لغيره اذ لا يتصور
ان يقصد الانسان بقلب غيره كما لا يتصور ان يتكلم بلسان غيره ولذلك بقي الاثم عليه قوله وكذلك اي وكما قلنا ان القتل يقتصر على
المباشر في حق الاثم قلنا ان المكره على البيع والتسليم اذا باع وسلم كان ملكا للمشتري ملكا فاسدا حتى نفذ فيه عتقه وتدبيره واستيلاده
عندنا وقال زفر لا يملكه ولو سلم طائعا بعد البيع يقع الملك بالاتفاق لانه يصير اجازة للبيع دلالة بخلاف ما اذا اكره على الهبة
فوهب وسلم طائعا حيث لا يكون اجازة لان المكره على الهبة [illegible] على وجه قوله انا جعلنا بالعقد [illegible] المكره لانه لا يصلح فيه
آلة لغيره فيبقى مقصورا عليه فاما التسليم فالمرضي الصحيح ان يكون المكره فيه آلة للمكره فينتقل اليه ولهذا وجب عليه الضمان الذي هو من
احكام التسليم واذا انتقل اليه صار كانه سلم بنفسه مال المكره الى المشتري فلا يقع به الملك والدليل على ان المكره لا يقع بهذا التسليم
الا ان المشتري لو وهبه او تصدق به او باعه ينفسخ عليه هذه التصرفات ولو وقع الملك بهذا التسليم لكان لا ينفسخ عليه كما في البيع [illegible]
ولنا ان هذا البيع منعقد بصفة الفساد فيوجب الملك عند اتصال القبض به كسائر البيوع الفاسدة اما الانعقاد فلصدوره من اهله في محله
ولهذا لو اجاز وسلم طائعا ينفذ واما الفساد فلفوات شرطه وهو الرضا فان فوات الشرط يوجب الفساد في البيع كفوات شرط المساواة
في بدل الربا اذ يوجب الفساد دون البطلان والبيع الفاسد اذا اتصل به القبض يفيد الملك [illegible] التسليم قد تحقق من
البائع ولم ينتقل الى المكره بالاكراه لان التسليم من البائع تتميم سبب الملك ولهذا كان شبيها بقبول العقد [illegible] وقد اكره
على التصرف في بيع نفسه بالاتمام وهو من هذا الوجه لا يصلح آلة له لان المكره لا يقدر على تمليك مال الغير والاتمام تصرفه [illegible] المكره آلة له
فيه ولو جعل المكره آلة لتبديل المحل اي محل الفعل لانه حينئذ يصير تصرفا في المغصوب واقداما بالتصرف في البيع [illegible] ذات الفعل

فاما لو اخرجنا هذا التسليم من ان يكون متمما للعقد جعلناه غصبا محضا ابتداء بنسبة الى المكره واذا لم يجز ان تبدل محل الفعل بالاكراه فكيف يجوز ان
ان يكون به تبدل ذاته واذا كان كذلك بقي التسليم معتبرا على البائع في حصول الملك به للمشتري كما لو سلم طائعا وقد نسبناه الى اي الفعل الى المكره من حيث
هو غصب يعني ان هذا التسليم متبسم للتصرف ومفوت يد المالك من وجه ومفوت فجعلناه مقتصرا على البائع من حيث انه اتمام العقد لانه لا
يصلح آلة للغير فيه ونسبناه الى المكره من حيث انه غصب لانه يصلح آلة له فيه فيرجع بالضمان عليه فاما ان نجعله غصبا محضا حتى لا ينفذ اعتاق المشتري
او تسليما محضا حتى لا يكون للبائع الرجوع على المكره بالضمان فلا ثم هو بالخيار ان شاء ضمن المكره قيمته يوم سلم وان شاء ضمن المشتري
فاما الجواب عن قوله يفسخ التصرفات ههنا وفي البيع الفاسد لا تفسخ فهو ان القبض مع كونه فاسدا حصل لغير رضاء البائع وفي البيع جائز لو حصل
القبض قبل نقد الثمن بدون رضاء البائع وتصرف المشتري فيه تصرفا يحتمل الفسخ يفسخ ففي الفاسد اولى **قوله** واذا ثبت انه اي انتقال الفعل
من المكره الى المكره يعني نسبته اليه امر حكمي صونا اليه في اتلاف النفس والمال لا حسي استقام ذلك الانتقال فيما يعقل ولا يحس اي فيما يعقل
وجوده من المكره ولا يحس وجوده منه يعني من شرط هذه النسبة ان يتصور ذلك الفعل من المكره ولكن لا يوجد منه اذ لو لم يتصور وجوده
منه لا يستقيم النسبة اليه اصلا ولو تصور وجوده منه ووجد حسا وكانت النسبة حقيقة فقلنا انه المكره على الاعتاق بما فيه الجاء هو المتكلم حتى يقتصر
الاعتاق عليه ويكون الولاء له لان التكلم بما يوجب عتق هذا العبد لا يعقل ولا يتصور من المكره لانه ليس بمالك للعبد واعتاق من غير المالك
لا يتصور فلا يمكن ان ينسب اليه بان يجعل المكره آلة له فيه ومعنى الاتلاف منه اي من الاعتاق منقول الى الذي اكرهه اي هذا الاعتاق يتضمن
اتلاف مالية العبد فينتقل ذلك الاتلاف المعنوي الى المكره لانه يتصور منه الاتلاف حسا فيمكن نسبته اليه بجعل المكره آلة له فيه لانه اي الاتلاف منفصل عن
الاعتاق في الجملة لتحققه بالقتل بلا اعتاق بمحل القتل المكره باصله لتصوره من المكره ابتداء كما بينا فلذلك يرجع المكره بقيمة العبد موسرا كان
المكره او معسرا لان ضمان الاتلاف لا يختلف باليسار والاعسار ويجوز ان يجب الضمان عليه ويثبت الولاء لغيره كما في الرجوع عن
الشهادة على العتق فان الضمان على الشاهد والولاء للمشهود عليه بالعتق وهذا لان الولاء كالنسب ليس بمال متقوم فلا يمنع ثبوته
للغير وجوب الضمان عليه ولا سعاية على العبد لان العتق نفذ فيه من جهة مالكه ولا حق لاحد في ماله ولا يلزم عليه المحرم اذا قتل الصيد بالاكراه
حيث لا يثبت له الرجوع على المكره بالضمان لانه ضمن ضمانا لمعنى به فلو رجع بضمان لمعنى به وقد عرف ان ضمان العدوان مقدر بالمثل
فلا يجوز ان يجب عليه زيادة على ما اتلف **قوله** وهذا عندنا اي ما ذكرنا من تفصيل احكام الاكراه مذهبنا فاما الاصل فيه عند الشافعي
فهو ان الاكراه ان كان لغير حق يوجب بطلان تصرفاته القولية جميعا مثل الطلاق والعتاق والبيع ونحوها لان صحة القول بالقصد والاختيار
ليكون القول باعتبار القصد ترجمة عما في الضمير ودليلا عليه والاكراه يفسد الاختيار والقصد فيبطل القول به لعدم القصد به الا ترى
ان الكلام لا يصح من النائم لعدم الاختيار ولا من المجنون والصبي لعدم القصد الصحيح فعرفنا ان صحة الكلام باعتبار كونه ترجمة عما في القلب
وهذا الاكراه دليل على ان المكره يتكلم لدفع الشر لا لبيان ما هو مراد فيه فصار في الافساد كنوق الذي لا قصد له ولم يرد شيئا آخر وكان كل كلام
بمنزلة اقرار ان الاكراه دليل على ان المقر لم يرد اظهار امر قد سبق بل قصد دفع الشر عن نفسه كان اقراره كاقرار المجنون فكذلك سائر كلامه لان
الاكراه دليل على عدم قصد القلب الذي ينبني صحة الكلام عليه الا ان يكون بحق فلا يمنع التصرفات حتى لو اكره الحربي على الاسلام يصح اسلامه لانه اكراه
بحق بخلاف الذمي اذا اكره على الاسلام لا يصح لانه اكراه باطل وكذا لو اكره القاضي المديون على بيع ماله صح لان الاكراه بحق والمعنى فيه ان الاكراه
اذا كان بحق فقد امرنا الشرع باكراهه على ذلك التصرف فيكون ذلك من الشرع طلبا للتصرف وما كان مطلوبا شرعا

يكون محكوما بالصحة لان الشرع لا يأمر بشيء غير صحيح فاما اذا كان الاكراه باطلا فهو محظور وذلك التصرف ممنوع عنه شرعا فلا يثبت ولا يصلح والاكراه
بالحبس اي الحبس الدائم مثل الاكراه بالقتل عنده في الابطال القول والفعل عن المكره اصلا لان الاكراه بالحبس يعدم الرضاء ويبطل القول
والفعل عن المكره كالاكراه بالقتل لتحقيق عصمة حقوق المكره عليه كيلا يفوت حقوقه بدون رضاه وبدون اختياره وتحقيق العصمة ههنا في دفع
الضرر عن المكره عند عدم الرضاء بزوال حقه فيجب الحاق الاكراه بالقتل دفعا للضرر واذا وقع على الاكراه بحبس بالاكراه بطل اي سقط على الفعل
حكم الفعل عن الفاعل اصلا اذا تم الاكراه سواء امكن نسبة الفعل الى المكره او لم يمكن وتمامه بان يجعل عذرا يبيح الفعل شرعا كالاكراه بالقتل او الحبس
الدائم على اتلاف مال الغير او شرب الخمر او الافطار في نهار رمضان او اجراء كلمة الكفر فانه يبيح الفعل عنده ولكن لا يجب كلمة الردة بالاكراه ويجب
عليه ولا يباح القتل والزنا بالاكراه كذا في المخصم وانما جعل الاباحة دليلا على تمام الاكراه لانها تدل على تمام العذر في حق الله تعالى كما
في حق المضطر فاذا ثبت الاباحة في حال الاكراه عن الاضطرار قد تحقق فكان تاما ثم الى امكن ان ينسب الفعل الى المكره نسب اليه
والا يبطل اصلا فاذا اكره على اتلاف مال الغير يجب الضمان على المكره لان الفاعل يصلح آلة له في الاتلاف فيثبت الفعل اليه فيجب الضمان عليه ولو
اكره المحرم حتى قتل الصيد او الحلال على قتل صيد الحرام او الصائم على الافطار لا شيء على الفاعل من جزاء الصيد ولكن يجب على المكره لان المكره
يحتمل ان يكون آلة له فينسب الفعل اليه اذا تم الاكراه وقد تم لان الذي باشره ابيح له الاقدام عليه ولا يفسد الصوم في صورة الافطار لان
الحظر يزول بالاكراه فالتحق الافطار بابتلاع البزاق والاكل ناسيا ولو اكره على الزنا يجب الحد على الفاعل لانه لم يحل له الفعل ولو اكره
على القتل يجب القصاص على المكره لانه لما لم يحل له الفعل لم يتم الاكراه فلا يمكن ان يجعل المباشر آلة ولهذا يأثم بالاتفاق ولو صار آلة لما
اثم ويجب على المكره بالتسبيب لان التسبيب اذا تعين للقتل صار بمنزلة المباشرة عنده وقد ذكرنا ان الاكراه لا يعدم الفعل لانه لا يعدم
الاختيار لكن ينفي به الرضاء يعني سواء كان ملجئا او لم يكن او يفسد به الاختيار يعني اذا كان ملجئا ولما لم يوجب الاكراه الا فوات الرضاء او
فساد الاختيار ولم يوجب انعدام الاختيار لا يكون له اثر في ابدال التصرف قولا ولا فعلا فوجب ترتيب الاحكام على فوات الرضاء
او فساد الاختيار لا على عدم الاختيار كما من تقديره والله اعلم بالصواب

باب حروف المعاني

انما اخر الشيخ رحمه الله هذا الباب الى آخر الكتاب لانه من قسم النحو لا من الفقه الصرف الا انه لما تعلق به بعض
احكام الشرع اورده في هذا الكتاب تتميما للفائدة واليه اشار في اعتذاره بقوله فشطر من مسائل الفقه مبني عليها والشطر النصف
الا انه يستعمل في البعض توسعا في الكلام واستكثارا للقليل كما قال عليه السلام في الحائض تقعد شطر عمرها اي بعضه ومثله في التوسع قوله
عليه السلام تعلموا الفرائض فانها نصف العلم واعلم ان لفظ الحروف يطلق على الحروف التسعة والعشرين التي هي اصل تراكيب الكلام ويطلق
على ما توصل معاني الافعال الى الاسماء وعلى ما يدل بنفسه على معنى في غيره كما فسر في علم النحو لان الحروف ما دل على معنى في غيره
ويسمى الاول حروف التهجي اي التعدد من هجاء الحروف اذا عددتها والثاني حروف المعاني لما ذكرنا من ايصالها معاني الافعال الى
الاسماء او لدلالتها على معنى فان الباء في قولك مررت بزيد حرف معنى لدلالتها على الالصاق بخلاف الباء في بكر والبشر فانها لا يدل على
معنى وكذا الهمزة في ازيد حرف معنى بخلافها في احمد ثم اطلاق لفظ الحروف على المذكورة في الكتاب بطريق التغليب لان بعض ما ذكر
في هذا الباب اسماء مثل كل ومن وما واذا لكنه لما كان اكثره حروفا سمي الجميع بهذا الاسم وقولهم اكثرها وقوعا حروف العطف والعطف
في اللغة الثني والرد يقال عطف العود اذا ثناه ورده الى الآخر فالعطف في الكلام ان يرد احد المفردين الى الآخر فيما حكمت

عليه او احدى الجملتين الى الاخرى في الحصول وفائدة الاختصار واثبات المشاركة والاصل فيه اي العطف الواو لان العطف للتشريك
والمشاركة ودلالة الواو على مجرد الاشتراك وسائر الحروف يدل على معنى زائد على الاشتراك فان الفاء يوجب الترتيب معه وثم يوجب التراخي
معه فكانت الواو المتمحضة لافادة الاشتراك اولى بالاصالة لانها بمنزلة المطلق وسائر الحروف بمنزلة المقيد والمطلق مقدم على المقيد
قوله وهي لمطلق الجمع عندنا من غير تعرض المقارنة لما زعمه بعض اصحابنا على قول ابي يوسف ومحمد رح ولا ترتيب كما زعموا على اصل ابي حنيفة رح
في مسئلة الواوات كما سياتي وكما زعمه بعض اصحاب الشافعي رح يعني انها تدل في عطف المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم
فقط من غير ان يدل على كونهما معا بالزمان او على تقدم احدهما على الآخر وفي عطف الجملة على اشتراكهما في الثبوت هذا هو مذهب جماهير العلماء
من اهل اللغة وائمة الفتوى اي اهل الشرع وفي المغرب الشاب القوي الحدث واشتقاق الفتوى منه لانها جواب في حادثة واحداث
حكم او تقوية لبيان مشكل كذا في المغرب وقال بعض اصحاب الشافعي رح هي للترتيب ونقل ذلك عن الشافعي رح ايضا ولهذا اوجب الترتيب في الوضوء
عملا بقضية الواو وروي عن الفراء انها للترتيب حيث يستحيل الجمع اما في المفرد فكقوله زيد راكع وساجد واما في الجملة فكقوله تعالى
اركعوا واسجدوا وتمسك من اثبت الترتيب بما روي ان الصحابة رض لما سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عند السعي بين الصفا والمروة بايهما
نبدأ وقد نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قال ابدؤا بما بدأ الله تعالى به فقيد دليل انها للترتيب من وجوه احدها
ان النبي عليه السلام فهم وجوب الترتيب حتى قال ابدؤا بما بدأ الله تعالى به وانه عليه السلام كان اعلم باللسان وافصح العرب والعجم والثاني
انه عليه السلام نص على الترتيب عند اشتباهها عليهم للجمع او للترتيب فثبت بنصه عليه السلام انها للترتيب والثالث انها لو كانت للجمع المطلق
لما احتاجوا الى السؤال لانهم كانوا اهل اللسان ولا يشتبه عليهم معناها ولو كانت للترتيب لما احتاجوا الى السؤال ايضا لانهم يجوز ان يكون سؤالهم
لتجويزهم اياها مستعملة في الجمع المطلق تجوزا بناء على الغالب وتمسكت العامة بقوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة
وقوله عز وجل في سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة آمرا ومامورا وزمانا ثبت ذلك بنقل ائمة التفسير
فلو كانت الواو للترتيب لتناقضا لدلالة الاول على تقدم الدخول على القول ودلالة الثاني على عكسه وكلامه تعالى عن ذلك
منزه وبانه لو افاد الترتيب لكان قوله رايت زيدا وعمرا بعده تناقضا ولكان قوله رايت زيدا وعمرا قبله تكرارا والاول باطل والثاني خلاف
الاصل قال الامام عبد القاهر رح ومما يدل على ان الواو لا اصل له في الترتيب انهم وضعوها حيث لا يتصور الترتيب كقولهم اشترك زيد وعمرو
واختصم بكر وخالد وذلك لان الاشتراك والاختصام يقتضي فاعلين فلو قلت في قولك اشترك زيد وعمرو ان زيدا قبل عمرو في الترتيب
كان بمنزلة ان يقول اشترك زيد وتسكت لان احدهما اذا تقدم على صاحبه لم يكن مساويا له مجتمعا معه كما انك اذا قلت جاءني زيد قبل
عمرو لم يكن لزيد اجتماع مع عمرو في المجيء فمن ادعى ان الواو للترتيب لزمه ان يقول اشترك زيد واختصم بكر وسكت ولهذا لا يصح
بالفاء وثم لانك لو قلت اختصم زيد فعمرو كان بمنزلة قولك جاءني زيد فعمرو وفي جعلك الاختصام مما ينفرد به احد الفاعلين حتى كانك
قلت اختصم زيد وسكت لما ذكرنا ولو قال لامرأته ان دخلت الدار وانت طالق تطلق في الحال فلو كان موجبا للترتيب لتعلق الطلاق بالشرط
كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وكذا لو قال لا تاكل السمك وتشرب اللبن بنصب الباء يفهم منه النهي عن الجمع بينهما ولو استعمل الفاء
مكانها لتبدل المعنى وصار كانه قال لا تاكل السمك فانك ان اكلته احتجت الى شرب اللبن ولا منافاة بين المعنيين فثبت انها لا تدل على
الترتيب وكذا لا تدل على المقارنة لانها استعملت في موضع يستحيل المقارنة وهو قوله تعالى عندي قيامك وقعودك وقيام واحد وقعوده

معاً لستعمل وجوههما قبل انها لا تتعرض للقران ايضا فكانت لمطلق الجمع قوله وانما يثبت الترتيب جواب عما يقال لو لم يكن الواو للترتيب وكانت
لمطلق الجمع عند ابي حنيفة رح لكان ينبغي ان يقع الطلقات الثلث عند وجود الشرط في قوله لاجنبية ان نكحتها فهي طالق وطالق وطالق كما لو
قال لها ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا ولو لم يكن للمقارنة عندهما لما وقع الثلاث في هذه المسئلة بل يقع الاول ويلغو ما بعده لعدم المحل كما لو
قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق فقال لم يثبت الترتيب في هذه المسئلة عند ابي حنيفة رحمه الله بموجب الواو وانما ثبت بناء
على ان الطلاق الثاني تعلق بالشرط بواسطة الاول لا بنفسه وذلك لان قوله ان نكحتها فهي طالق جملة تامة مستغنية عما بعدها فلم يتوقف عليه
لان توقف صدر الكلام على ما بعده عند وجود المغير ولم يوجد فتعلق هذا الطلاق بالشرط بلا واسطة وقوله وطالق جملة ناقصة فيتوقف على
الاول لا محالة لافتقارها اليها اذ الناقصة مفتقرة الى الكاملة في افادة المعنى لانه لولا العطف لما افادت الناقصة شيئا فاذا احتيج
الى الطلاق الاول لصحة التعلق الثاني بالشرط صار الاول واسطة بينه وبين الشرط فتعلق الثاني بعد تعلق الاول والتعليق بالشرط
منفصلا عنه صحيح كالنص على كلمة ثم او بعد بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق او قال وطالق بعده وطالق بعده فكان الاول
يتعلق بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطتين واذا بهذا الترتيب ينزلن كذلك لان الجزاء ينزل على الوجه
الذي تعلق كالجواهر اذا انتظمت في سلك وعقد راسه تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به فلذلك يقع الاول ويبطل ما بعده
لعدم المحل فثبت ان الترتيب بهذا الطريق لا موجبا للواو فلو تغير موجب هذا الكلام وبطلت الواسطة انما يبطل بقضية الواو والواو
لا يوجب القران كما لا يوجب الترتيب وهذا بخلاف ما اذا اخر الشرط حيث يقع الثلاث لان الاول توقف على ذكر الشرط لكونه مغيرا
كالثاني والثالث فتعلقن معا فيقعن كذلك ولم يثبت المقارنة عندهما بقضية الواو ايضا ولكنها انما ثبت بناء على ان موجب العطف
الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فعطف الناقصة على الكاملة يوجب اعادة ما في الكاملة لتصير كاملة والجملة الاولى تامة لوجود الشرط
والجزاء هو قوله وطالق جملة ناقصة لانه جزاء لغير شرط فيصير ما تم به الاولى وهو الشرط شرطا للثانية لتصير كاملة ولهذا تعلقت الثانية والثالثة
بالشرط ولما ساوت الثانية والثالثة الاولى في التعليق بالشرط وليس بين الاجزية ما يوجب صفة الترتيب اذ الواو لا يوجب ذلك
ولتعلقنا غير موصوفة بالترتيب فيقعن كذلك كما لو كرر الشرط بان قال ان تزوجتك فانت طالق ان تزوجتك فانت طالق ان تزوجتك
فانت طالق فالحاصل ان الطلقات تعلقن بالشرط بلا واسطة عندهما فينزلن جملة وعنده تعلق الثاني والثالث بواسطتين فينزلن
على الترتيب قال القاضي الامام ابو زيد رح في الاسرار هذه المسئلة مشكلة فانا متى اعتبرنا الطلاق المتعلق بمحبوس علق بحبل واحد وجب
التعليق بشرط واحد على التعاقب صفة ترتيب المتعلق في نفسه كما قال ابو حنيفة رح ولكن الشبهة في المسئلة من وجهين احدهما ان الترتيب انما
يثبت بكلمات ذكرت بالتعاقب في ازمنة التعليق ونحن نسلم التعاقب في ازمنة تعلق الاجزية بالشرط بكلماتها ولكنه لا يوجب تعاقب الوقوع
حين الشرط كما لو كرر الشرط وانما الموجب للترتيب في الوقوع لفظ يوجب تفريق ازمنة الوقوع كثم او ترتيب الوقوع ان تعلق بجملة كما
لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا واحدة بعد واحدة والثاني ان المتعلق ليس بطلاق للحال بل هو كلام بعرضية ان يصير
طلاقا عند وجود الشرط فاذا لم يكن طلاقا للحال لا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت بعرضية ان يصير
الوقوع فان وجدنا ما يوجب التفريق ازمنة الوقوع ككلمة ثم او ما يقتضي وصفا له بعد الوقوع ككلمة بعد ثبت الترتيب والا يصير الكلمة
او بعد ذلك الجزاء الذي يصير طلاقا في الثاني انه يصير طلاقا ابتداء الوصف من الواو فلا يوجب ذلك وكذا ازمنة التعليق لا يكون

وصفا لما يقع زمان الشرط فيلغوا اعتبار تفرقهما واجتماعهما في حق الوقوع **قوله** وفي قوله اعتقت هذه وهذه جواب عن نقض آخر يرد على هذا الاصل وهو
ان رجلا لو زوج اثنتين لرجل برضاهما من رجل في عقدة او عقدتين بغير اذن مولاهما كان النكاح موقوفا على اجازته فان اعتقهما المولى بلفظ واحد
بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لان الجمع لم يتحقق بين الحرة والامة في حال العقد ولا في حال الاجازة ولزم العقد ولو اعتقهما في كلمتين
منفصلتين بان قال اعتقت هذه ثم قال بعد زمان للاخرى مثل ذلك بطل نكاح الثانية لما نبينه ولو اعتقهما بكلام متصل بان قال اعتقت هذه وهذه
بطل نكاح الثانية فلو لم يوجب الواو للترتيب لما بطل نكاحها كما لو اعتقهما معا ولو زوجه الفضولي اختين في عقدة واحدة بطل النكاح ولا ينفذ
بوجه ولو زوجهما في عقدتين فاجازهما معا بان قال اجزتهما بطلا جميعا وان اجازهما بكلامين منفصلين بطل الثاني وان اجازهما بكلامين متصلين
بان قال اجزت هذه وهذه بطلا كما لو قال اجزتهما فهذه المسئلة يدل على ان الواو للمقارنة فاشار الشيخ الى الجواب والى الفرق بين المسئلتين
فقال لم يبطل نكاح الثانية في مسئلة الامتين بمقتضى الواو وانما بطل بناء على اصل آخر وهو ان الجمل اذا عطف بعضها على بعض ولم يكن في آخر الكلام
ما يغير اوله لا يتوقف اول الكلام على آخره على ما عرف وفي قوله اعتقت هذه وهذه لا يغير آخر الكلام اوله لان عتق الثانية لو ثبت وصح نكاحها لا يتغير نكاح
الاولى بوجه فيعتق الاولى قبل التكلم بعتق الثانية فلا تبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف لان الامة لا تبقى محلا للنكاح في مقابلة الحرة حال توقف
نكاح الامة فانه لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة بطل نكاح الامة اصلا وذلك لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحرة
والنكاح الموقوف معتبر بابتداء النكاح لانه غير لازم فكان في حق من يلزمه حكم بمنزلة غير المنعقد والامة ليست بمحل لابتداء النكاح منضمة الى
الحرة فلهذا بطل نكاح الثانية بعد ما عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم بعتقها ثم لم يصح التدارك بعد اعتاقها لفوات المحل في حق التوقف
قبله بخلاف مسئلة الاختين لان آخر الكلام اذا كان يغير اوله توقف اول الكلام عليه كما في الشرط والاستثناء وآخر الكلام ههنا يغير
اوله لانه اذا لم ينضم نكاح الثانية الى الاولى صح نكاحها واذا انضم اليها بطل نكاحهما للجمع بينهما نكاحا وهو معنى قوله واذا اتصل به آخره سبب عدم
الجواز فصار آخره بمنزلة الشرط والاستثناء فتوقف الاولى عليه فصار كالجمع بكلمة واحدة فلذلك بطلا فثبت ان الترتيب والمقارنة
في المسئلتين ثبتا بدليل آخر لا بموجب الواو والفضول الزيادة وقد غلب جمعه على ما لا خير فيه ثم قيل لمن يشتغل بما لا يعنيه فضولي وفي
اصطلاح الفقهاء رحمهم الله من ليس بوكيل ولا ولي كذا في المغرب **قوله** وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها اي المستقلة بكاملة اي كما لها
بخبرها فلا تجب بهذا العطف المشاركة في الخبر وذلك اي مثال دخولها على الجملة الكاملة مثل قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق ان الثانية تطلق
واحدة وتسمى هذه الواو واو الابتداء وواو النظم عند البعض قال الامام فخر الاسلام رحمه الله وهذا فصل من الكلام بل هي للعطف
كما هو اصلها لكنها انما لم توجب الشركة في الخبر لان الشركة انما تثبت ضرورة افتقار الكلام الثاني اليها لعدم افادته بدونها ولا حاجة الى
العطف فاذا كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه ذهب دليل الشركة وهو الافتقار والضرورة ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاولى
بعينه ولا يجعل كانه اعيد مرة اخرى لان الاضمار خلاف الاصل اذ هو جعل غير المنطوق منطوقا وانما يصار اليه عند الضرورة والضرورة
ههنا متى ارتفعت بالادنى وهو اثبات الشركة فيما تم به الاولى لا يصار الى الاعلى وهو الاضمار لان ما يثبت بالضرورة يتقدر
بقدرها الا اذا تعذر اثبات الشركة فحينئذ يصار اليه ففي المسئلة المذكورة في الكتاب يتعلق الطلاق الثاني بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي العطف
الاستبداد اي التفرد بالشرط كانه اعاد الشرط وافرد الثاني به بمنزلة قوله ان دخلت الدار فانت طالق وانت طالق لما ذكرنا ان المقصود وهو
افادة الكلام الثاني يحصل بتعلقه بذلك الشرط بعينه فلا يصار الى الاضمار وفائدته تظهر فيما اذا قال كلما حلفت بطلاقك فانت طالق

ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان يمينا واحدة حتى لا يقع الا طلقة واحدة ولو كان كالمعاد لوقعت طلقتان وكذا في مسئلة الكتاب لو كرر
كالمعاد لوقعت طلقتان ايضا وان كانت المرأة غير مدخول بها بالاختلاف وكذا لو قال لامرأته انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار
الاخرى تتعلق بدخول الدار الثانية التطليقة لا تطليقة اخرى حتى لو دخلت الدارين لا تطلق الا واحدة ولو اقتضى الاعادة لطلقت ثنتين لا يلزم على
ما ذكرنا قوله هذه طالق ثلاثا وهذه حيث لا يثبت الشركة في الخبر الاول ويجعل الخبر كالمعاد حتى طلقت الثانية ثلاثا ولو ثبت الشركة لطلقت كل واحدة
ثنتين لانقسام الثلث عليهما كما لو قال لفلان علي الف درهم ولفلان يجعل الالف منقسما عليهما تحقيقا للشركة ولا يجعل كالمعاد حتى يكون لكل واحد
منهما الف لانا نقول تعذر ههنا اثبات الشركة لان في تنصيص الزوج على الثلث اشارة الى ان المقصود اثبات الحرمة الغليظة وسد باب
التدارك بالكلية وبالانقسام لا يحصل ذلك المقصود فيجعل الخبر كالمعاد ضرورة ولان موجب الكلام يفوت بالانقسام اصلا اذ لا ولاية للثلث
على الاربع بوجه فاما اثبات المثل فاكثر من ان يحصى فيصار اليه عند التعذر قال الامام البزغري رحمه الله اتفقوا انه لو قال لغير المدخول بها ان
دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق او قال فطالق فطالق فطالق انه يقع عند وجود الشرط طلقة واحدة ولو كان الخبر كالمعاد لوقع ثلث
تطليقات كما لو كرر الشرط صريحا مع تخلل الازمنة وانما يصار اليه اي الى الاستبداد او في قول الدخول جاءني زيد وعمرو وفي قوله فلانة طالق
وفلانة ضرورة استحالة الاشتراك اذ المشاركة لاثنين في مجيء واحد او لامرأتين في طلاق واحد لا يتصور فصار مستبدا والجملة الناقصة بخبر
آخر ضروريا واشتراكها في خبر الاولى من غير استبداد اصليا فلا يصار الى الاول الا عند الضرورة قوله وقد يستعار الواو للحال اعلم ان
الاصل في الجملة الواقعة موقع الحال ان لا يدخلها الواو لان الاعراب لا ينتظم الكلمات كقولك ضرب زيد الامير راكبا الا بعد ان
يكون هناك تعلق ينتظم معانيها فاذا وجدت الاعراب قد تناول شيئا بدون الواو كان ذلك دليلا على التعلق هناك معنوي فبذلك يكون
مغنيا عن تكلف اخر الا ان النظر اليها من حيث كونها جملة مستقلة لفائدة غير متحدة بالجملة السابقة كما في الحال الموكدة وغير منقطعة عنها لجهة
جامعة بينهما كما ترى في نحو جاء زيد وفرسه يعدو يبسط العذر في ان تدخلها الواو لجمع بينها وبين الاولى مثله في قام زيد وقعد عمرو فلهذا صح دخول
الواو للحال واليه اشار بقوله بمعنى الجمع اي الواو للجمع المطلق وكان الاجتماع الذي بين الحال وذي الحال من مجوزات الاستعارة فتجوز
استعارتها لمعنى الحال عند الحاجة قال الله تعالى حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها قيل ابواب جهنم لا تفتح الا عند دخول اهلها فيها واما ابواب الجنة
فتتقدم فتحها بدليل قوله تعالى جنات عدن مفتحة لهم الابواب وذلك لان ليقدم فتح باب الضيافة على وصول المستحق له ليليق بما لزم
فعلم ان الفتح بالواو كانه قيل لذا جاؤها وقد فتحت ابوابها من قبل وجواب اذا محذوف اي اذا جاؤها وكانت هذه الاشياء التي ذكرت الى قوله
فادخلوها خالدين دخلوها وفازوا بالمنى وانما حذف للدلالة في صفة ثواب اهل الجنة فدل بحذفه على انه شيء لا يحيط به الوصف قوله ومثالها في قوله الرجل
الى آخره اذا قال لعبده اد الي الفا وانت حر انه لا يعتق ما لم يؤد وكذا اذا قال انزل وانت امن لا يامن ما لم ينزل جعلوا الواو في المسئلتين
للحال لانه لا يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والجملة الثانية اسمية خبرية فبينهما كمال الانقطاع وذلك مانع من حسن العطف
اذ لا بد لحسنه من نوع اتصال بين الجملتين على ما عرف فلذلك جعلوا للحال ولما جازت للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت
الحرية بالاداء والامان بالنزول كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق تعلق الطلاق بالركوب لتعلقه بالدخول فصار كانه
قال ان اديت الي الفا فانت حر وان نزلت فانت امن هذا تقدير عامة الكتب فان قيل ما ذكرت عكس ما يقتضي هذا الكلام فان الواو
دخلت في قوله وانت حر وانت امن لا في قوله اد وانزل فيقتضي ان يكون الحرية شرطا للاداء والامان شرطا للنزول كما في قوله انت طالق

وانت مريضة او انوى التعليق كان المرض شرطا لوقوع الطلاق لدخول الواو فيه لا عكسه واذا ثبت ذلك كانت الحرية والامان سابقتين
على الاداء والنزول لان الشرط متقدم على المشروط لا محالة فلا يكونان متعلقين بالاداء والنزول واذا انتفى التعليق كان كل واحد واقعا
في الحال قلنا الجواب عنه من وجوه احدها انه من باب القلب كقوله عرضت الناقة على الحوض اي الحوض على الناقة وهو شائع في الكلام قال القطامي
وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا اي جاءها باسنا فاهلكناها على احد التاويلين وقال رؤبة ومهمه مغبرة ارجاؤه كان لون ارضه سماؤه اراد كان
لون سمائه من غبرتها لون ارضه فيكون التقدير كن حرا وانت مؤد الفا وكن امنا وانت نازل اي انت حر وانت امن في هذه الحالة وانما يحمل
على هذا لانه لا يصح تعليق الاداء والنزول بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح من التنجيز وليس في وسع المتكلم تنجيز الاداء والنزول فكيف
يصح تعليقه الا يرى ان وجود المشروط من لوازم الشرط اذا لم ينجز قبله ولو وجدت الحرية والامان ههنا لا يلزم منها الاداء والنزول
ولما لم يصح العمل بظاهره ولا يمكن العمل بالعطف جعلناه من باب القلب الذي هو شعبة من اخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر وانه يورث
الكلام ملاحة والثاني ان قوله انت حر وانت امن من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود في حالة
الدخول لا من الاحوال الواقعة فان المتكلم من هذا الكلام عدم وقوع الحرية والامان في الحال فيكون معناه اد الي الفا مقدرا الحرية
في حالة الاداء وانزل مقدرا الامان في حالة النزول ولما اثبت المتكلم الحرية والامان في حالتي الاداء والنزول كانا متعلقين بهما
معدومين في الحال والثالث ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه فيصير معنى الكلام اد الي
الفا تحرر واذا كان كذلك كانت الحرية متعلقة بالاداء والامان متعلقا بالنزول لتعلق الاكرام بالاتيان في قوله ائتني اكرمك وذكر
في بعض الشروح انه لما جعل الحرية حالا للاداء اي وصفا له لا يثبت سابقا عليه لان الحال لا يسبق ذا الحال والصفة لا تسبق الموصوف
قوله واما الفاء فانه للوصل والتعقيب يعني يوجب وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة حتى لو قلت ضربت زيدا فعمرا كان المعنى ان ضرب
عمرو وقع عقيب ضرب زيد بلا تطول المدة بينهما والدليل عليه انها تستعمل في الاجزية لان من حق الجزاء ان يتعقب وجود الشرط
بلا فصل وتستعمل في احكام العلل لان الحكم مترتب على العلة [illegible] ولان موجب الفاء ما ذكرنا قلنا فيمن قال لامراته ان دخلت
هذه الدار فهذه الدار فانت طالق ان الشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى من غير تراخ اي من غير ان تشتغل بينهما بعمل آخر
او يؤخر الدخول في الثانية من غير اشتغال بعمل حتى لو دخلت الدار الاخيرة اولا او اخرت الدخول فيها لا تطلق لان الشرط لم يوجد
وقد تدخل الفاء على العلل والاصل ان تدخل الفاء على الاحكام ولا تدخل على العلل لاستحالة تاخر العلة عن المعلول الا انها تدخل على
العلل على خلاف الاصل بشرط ان يكون لها دوام لانها اذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء وجود الحكم فيصح دخول
الفاء عليها بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو في يد ظالم او حبس في سلطان او ضيق او شدة اذا ظهر اثار الفرج والخلاص ابشر فقد اتاك
الغوث فهو قد يخرج باعتبار ان الغوث الذي هو علة الابشار باق بعد ابتداء الابشار وتسمى هذه الفاء فاء التعليل لانها بمعنى لام التعليل
والابشار لازم ومتعد يقال ابشره بمولود فابشر اي صار فرحا مسرورا به وههنا بمعنى اللازم والمراد من الغوث المغيث ولهذا اي ولان
الفاء قد تدخل على العلة الدائمة قلنا ان قال لعبده اد الي الفا فانت حر انه يعتق للحال لان الفاء في مثل هذا الموضع للتعليل فيصير معناه اد الي
الفا لانك حر فتنجز به العتق ويصح دخول الفاء عليه لان العتق بعد ما ثبت له دوام فاشبه المتراخي عن الحكم وهو الاداء ولا يقال
هلا جعلت قوله اد الي الفا علة وقوله وانت حر ثابتا به كما هو حقيقة الفاء والاداء صالح لاضافة الحرية اليه فيصير كانه قال ان اديته

ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان يمينا واحدة حتى لا يقع الا طلقة واحدة ولو كان كالمعاد لوقعت طلقتان وكذا في مسئلة الكتاب لو كان كالمعاد وقعت طلقتان ايضا وان كانت المرأة غير مدخول بها بالاختلاف وكذا لو قال لامرأته انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار الاخرى تعلق بدخول الدار الثانية التطليقة لا تطليقة اخرى حتى لو دخلت الدارين لا تطلق الا واحدة ولو اقتضى الاعادة لطلقت ثنتين ولا يلزم على ما ذكرنا قوله هذه طالق ثلاثا وهذه حيث لا يثبت الشركة في الخبر الاول ويجعل الخبر كالمعاد حتى طلقت الثانية ثلثا ولو ثبت الشركة لطلقت كل واحدة ثنتين لانقسام الثلث عليهما كما لو قال لفلان على الف درهم ولفلان يجعل الالف منقسما عليهما تحقيقا للشركة ولا يجعل كالمعاد حتى يكون لكل واحد منهما الف لانا نقول تعذر ههنا اثبات الشركة لان في تنصيص الزوج على الثلث اشارة الى ان المقصود اثبات الحرمة الغليظة وسد باب التدارك بالكلية وبالانقسام لا يحصل ذلك المقصود فيجعل الخبر كالمعاد ضرورة ولان موجب الكلام يفوت بالانقسام اصلا اذ لا دلالة للثلث على الاربع بوجه فاما اثبات المثل فاكثر من ان يحصى فيصار اليه عند التعذر قال الامام البرغري رحمه الله اتفقوا انه لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق او قال فطالق وطالق فطالق انه يقع عند وجود الشرط طلقة واحدة ولو كان الخبر كالمعاد لوقع ثلث تطليقات كما لو كرر الشرط صريحا مع تخلل الازمنة وانما يصار اليه اي الى الاستبداد او في قول الرجل جاءني زيد وعمرو وفي قوله فلانة طالق وفلانة ضرورة استحالة الاشتراك اذ المشاركة بين اثنين في مجيء واحد او امرأتين في طلاق واحد لا يتصور فصار مستبدا والجملة الناقصة بخبر آخر ضرورة ولو اشترك في غير الاولى من غير استبداد اصلا فلا يصار الى الاول الا عند الضرورة **قوله** وقد يستعار الواو للحال اعلم ان الاصل في الجملة الواقعة موقع الحال ان لا يدخلها الواو لان الاعراب لا ينتظم الكلمات كقولك ضرب زيد اللص مكتوفا الا بعد ان يكون هناك تعلق ينتظم معانيها فاذا وجدت الاعراب قد تناول شيئا بدون الواو كان ذلك دليلا على التعلق هناك معنوي فلذلك يكون مغنيا عن تكلف اخر الا ان النظر اليها من حيث كونها جملة مستقلة لفائدة غير متحدة بالجملة السابقة كما في الحال المؤكدة وغير منقطعة عنها لجهة جامعة بينهما كما ترى في نحو جاء زيد وفرسه يعدو ويبسط العذر في ان تدخلها او تجمع بينها وبين الاولى مثله في قام زيد وقعد عمرو وهذا معنى الواو للحال واليه اشار بقوله بمعنى الجمع اي الواو للجمع المطلق وكان الاجتماع الذي بين الحال وذي الحال من مجوزات الاستعارة فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الحاجة قال الله تعالى حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها قيل ابواب جهنم لا تفتح الا عند دخول اهلها فيها واما ابواب الجنة فتتقدم فتحها بدليل قوله تعالى جنات عدن مفتحة لهم الابواب وذلك لان تقديم فتح باب الضيافة على وصول المستحق له يليق بالكرم فلذلك جيء بالواو كانه قيل لهذا جاؤها وقد فتحت ابوابها من قبل وجواب اذا محذوف اي اذا جاؤها وكانت هذه الاشياء التي ذكرت الى قوله فادخلوها خالدين دخلوها وقالوا الثنى وانما حذف لانه في صفة ثواب اهل الجنة فدل بحذفه على انه شيء لا يحيط به الوصف **قوله** وقالوا في قول الرجل الى آخره اذا قال لعبده اد الي الفا وانت حر انه لا يعتق ما لم يؤد وكذا اذا قال انزل وانت امن لا يأمن ما لم ينزل جعلوا الواو في المسئلتين للحال لانه لا يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والجملة الثانية اسمية خبرية فبينهما كمال الانقطاع وذلك مانع من حسن العطف اذ لا بد لحسنه من نوع اتصال بين الجملتين على ما عرف فلذلك جعلوا للحال ولما صارت للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالاداء والامان بالنزول كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق تعلق الطلاق بالركوب لتعلقه بالدخول فصار كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر وان نزلت فانت امن هذا التقدير عامة الكتب فان قيل ما ذكرت عكس ما يقتضيه هذا الكلام فان الواو دخلت في قوله وانت حر وانت امن لا في قوله اد وانزل فيقتضي ان يكون الحرية شرطا للاداء والامان شرطا للنزول كما في قوله انت طالق

وانت مريضة او نوى التعليق كان المرض شرطا لوقوع الطلاق لدخول الواو فيه لا عكسه واذا ثبت ذلك كانت الحرية والامان سابقين
على الاداء والنزول لان الشرط يتقدم على المشروط لا محالة فلا يكونان متعلقين بالاداء والنزول واذا انتفى التعليق كان كل واحد واقعا
في الحال قلنا الجواب عنه من وجوه احدها انه من باب القلب كقوله عرضت الناقة على الحوض اي الحوض على الناقة وهو شائع في الكلام قال الله تعالى
وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا اي جاءها باسنا فاهلكناها على احد التاويلين وقال رؤبة ومهمه مغبرة ارجاؤه كان لون ارضه سماؤه اراد كان
لون سمائه من غبرتها لون ارضه فيكون التقدير كن حرا وانت مؤد الفا وكن امنا وانت نازل اي انت حر وانت امن في هذه الحالة وانما يحمل
على هذا لانه لا يصح تعليق الاداء والنزول بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح من التنجيز وليس في وسع المتكلم تنجيز الاداء والنزول فكيف
يصح تعليقه الا يرى ان وجود المشروط من لوازم الشرط اذا لم ينزل قبله ولو وجدت الحرية والامان ههنا لا يلزم منها الاداء والنزول
ولما لم يصح العمل بظاهره ولا يمكن العمل بالعطف جعلناه من باب القلب الذي هو شعبة من اخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر وانه يورث
الكلام ملاحة والثاني ان قوله انت حر وانت امن من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود في حالة
الدخول لا من الاحوال الواقعة فان مراد المتكلم من هذا الكلام عدم وقوع الحرية والامان في الحال فيكون معناه اد الي الفا مقدرا الحرية
في حالة الاداء وانزل مقدرا الامان في حالة النزول ولما اثبت المتكلم الحرية والامان في حالتي الاداء والنزول كانا متعلقين بهما
معدومين في الحال والثالث ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه فيصير معنى الكلام اد الي
الفا تحرر واذا كان كذلك كانت الحرية متعلقة بالاداء والامان متعلقا بالنزول لتعلق الاكرام بالاتيان في قوله ائتني اكرمك وذكر
في بعض الشروح انه لما جعل الحرية حالا للاداء اي وصفا له لا يثبت سابقا عليه لان الحال لا يسبق ذا الحال والصفة لا تسبق الموصوف
قوله واما الفاء فانه للوصل والتعقيب يعني موجبه وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة حتى لو قلت ضربت زيدا فعمرا كان المعنى ان ضرب
عمرو وقع عقيب ضرب زيد بلا تطول المدة بينهما والدليل عليه انها تستعمل في الاجزية لان من حق الجزاء ان يعقب وجود الشرط
بلا فصل وتستعمل في احكام العلل لان الحكم مترتب على العلة [illegible] ولان موجب الفاء ما ذكرنا قلنا فيمن قال لامرأته ان دخلت
هذه الدار فهذه الدار فانت طالق ان الشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى من غير تراخ اي من غير ان تشتغل بينهما بعمل آخر
او يؤخر الدخول في الثانية من غير اشتغال بعمل حتى لو دخلت الدار الاخيرة اولا او اخرت الدخول فيها لا تطلق لان الشرط لم يوجد
وقد تدخل الفاء على العلل والاصل ان تدخل الفاء على الاحكام ولا تدخل على العلل لاستحالة تاخر العلة عن المعلول الا انها تدخل على
العلة على خلاف الاصل بشرط ان يكون لها دوام لانها اذا كانت دائمة كان في حالة الدوام متراخية عن ابتداء وجود الحكم فيصح دخول
الفاء عليها بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو في يد ظالم او حبس في سلطان او ضيق ومشقة اذا ظهرت امارات الفرج والخلاص ابشر فقد اتاك
الغوث وقد نجوت باعتبار ان الغوث الذي هو علة الابشار باق بعد ابتداء الابشار ويسمى هذا الفاء فاء التعليل لانها بمعنى لام التعليل
والابشار لازم ومتعد يقال بشرته بمولود فابشر اي صار فرحا مسرورا به وههنا بمعنى اللازم والمراد من الغوث المغيث ولهذا اي ولان
الفاء قد تدخل على العلة الدائمة قلنا ان قال لعبده اد الي الفا فانت حر انه يعتق للحال لان الفاء في مثل هذا الموضع للتعليل فيصير معناه اد الي
الفا لانك حر فيتنجز به العتق ويصح دخول الفاء عليه لان العتق بعد ما ثبت له دوام فاشبه المتراخي عن الحكم وهو الاداء ولا يقال
لم لا جعلت قوله اد الي الفا عاجلة وقوله وانت حر ثابتة كما هو حقيقة الفاء والاداء صالح لاضافة الحرية اليه فيصير كانه قال ان اديت

الى الفاء فانت حر كما هو في صورة الواو ايضا لا نقول بان جعلناه كذلك احتجنا الى اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل فاذا صح الكلام بدونه لا يصار اليه
من غير ضرورة ولا يقال دخول الفاء على العلة ايضا خلاف الاصل لان موجبه الترتيب والعلة سابقة على الحكم لانا نقول فيما ذهبنا اليه عمل بحقيقة الفاء
من وجه لان كلمة لما كانت مستدامة تحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار قوله واما ثم فللعطف على سبيل التراخي وهو ان يكون من المعطوف
والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلق بها فاذا قلت جاءني زيد ثم عمرو او قلت ضربت زيدا ثم عمرا كان المعنى انه وقع بينهما مهلة ولهذا جاز ان تقول
ضربت زيدا ثم عمرا بعده بشهر ولا يصلح ذلك في الفاء ثم عند ابي حنيفة رحمه الله التراخي على وجه القطع يعني يظهر اثره في الحكم والتكلم جميعا حتى كان
بمنزلة ما لو قطع الكلام ثم استأنف قولا بكمال التراخي يعني هذه الكلمة وضعت لمطلق التراخي فيدل على كماله اذ المطلق ينصرف الى الكامل وذلك
بان يثبت التراخي في التكلم والحكم جميعا اذ لو كان التراخي في الوجود دون التكلم كان ثابتا من وجه دون وجه الا يرى ان هذه الكلمة دخلت
على اللفظ فيجب اظهار اثر التراخي في نفس اللفظ ايضا تقديرا كما يظهر اثره في الحكم واذا ظهر اثره في اللفظ صار كما لو فصل بالسكوت وعندهما
التراخي في الوجود دون التكلم اي يوجد ما دل عليه اللفظ متراخيا كما في كلمة بعد لا في التكلم لانه متصل حقيقة وكيف يجعل التكلم منفصلا والعطف
لا يصح مع الانفصال فيبقى الاتصال حكما مراعاة لحق العطف بيانه فيمن قال الى آخره هذه المسئلة على اربعة وجوه اما ان علق الطلاق
بكلمة ثم في المدخول بها او في غير المدخول بها فقال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعند ابي حنيفة رحمه الله يقع الاول في
المدخول بها ويلغو ما بعده لانه لما صار كانه سكت ثم استأنف لا يتوقف اول الكلام على آخره وان وجد المغير في آخره لفوات شرط التوقف
وهو الاتصال فيقع الاول في الحال وتبين لا الى عدة فيلغو ما بعده ضرورة كما اذا وجد السكوت حقيقة واذا قدم الشرط فقال ان دخلت الدار
فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني لبقاء المحل اذ المعلق لا يزيل في المحل ولغا الثالث لانها بانت
لا الى عدة ولا يقال ينبغي ان يلغو الثاني ايضا لان الكلام الثاني لما انقطع عن الاول حتى ظهر اثره بالانقطاع في عدم التعليق بالشرط لا تثبت
له شركة فيما تم الاول ولا يصير ذلك كالمعاد فيه ايضا لان ذلك انما يثبت بشرط الاتصال وهو معدوم فيبقى قوله ثم طالق امرا بلا مبتدأ
ولو استأنف بحقيقة لا يقع شيء فكذا اذا صار مستأنفا حكما لانا نقول صحة العطف مبنية على اتصال الكلام صورة وذلك موجود ههنا فاما
التعليق بالشرط فمبني على اتصال الكلام صورة ومعنى ولهذا اختص بحرف الفاء الذي يوجب الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وانت طالق
لا يثبت التعلق بالشرط واذا اخر الشرط في المدخول بها او قدمه تعلق بالشرط ما يليه ووقع الثاني في الحال وهو ظاهر وعندهما يتعلق الكل
بالشرط في الوجوه الاربعة وينزلن على الترتيب عند وجود الشرط لكلمة ثم العطف لصفة التراخي فلوجود معنى العطف يتعلق الكل بالشرط
ولمعنى التراخي يقع مرتبا فاذا كانت مدخولا بها تطلق ثلاثا وان كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغو الثاني لفوات المحل بالبينونة
قوله وقد يستعار بمعنى الواو واذا تعذر العمل بحقيقته ثم يجوز ان يجعل مستعارا للواو احترازا عن الالغاء للاتصال الذي بينهما في معنى العطف فالواو
لمطلق العطف وثم لعطف مقيد والمطلق داخل في المقيد فثبت بينهما اتصال معنوي فيجوز ان يستعمل بمعنى الواو قال الله تعالى ثم كان من الذين
آمنوا اي وكان لتعذر العمل بحقيقته ثم اذ الايمان هو الاصل المتقدم الذي تبتني عليه سائر الاعمال الصالحة وهو شرط صحتها فلا يكون
فك الرقبة والاطعام معتبرا من قبله كالصلوة فعرفنا انه بمعنى الواو وذكر صاحب الكشاف في مثل هذا الموضع ان كلمة التراخي لبيان
تباين المنزلتين كما انها لبيان تباين الوقتين في جاء زيد ثم عمرو وقال في هذه الآية جاء ثم لتراخي الايمان وتباعده في الرتبة والفضيلة
عن العتق والصدقة لا في الوقت لان الايمان هو السابق المقدم على غيره وذكر في التيسير انها لترتيب الاخبار لا لترتيب الوجود

اى ثم اخبركم ان هذا الحسن كان مؤسسا وهو كقول الشاعر ؎ ان من ساد ثم ساد ابوه ، ثم قد ساد قبل ذلك جده ۞ ولهذا قلنا فى قوله عليه السلام
من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليأت بالذى هو خير ان ثم بمعنى الواو بدلالة صيغة الامر فانها للايجاب ولا وجوب للكفارة
قبل الحنث بالاجماع **قوله** واما بل فكذا اعلم ان كلمة بل هى موضوعة للاضراب عن الاول منفيا كان او موجبا والاثبات للثانى على سبيل التدارك
للغلط فاذا قلت جاءنى زيد بل عمرو وكنت قاصدا للاخبار بمجئ زيد ثم تبين لك انك غلطت فى ذلك فتضرب عنه الى عمرو فتقول بل عمرو واذا قلت
ما جاءنى زيد بل عمرو يحتمل وجهين احدهما ان يكون التقدير ما جاءنى زيد بل ما جاءنى عمرو فكانك غلطت ان تثبت النفى المجئ لزيد ثم استدركته
فاثبته لعمرو والثانى ان يكون المعنى ما جاءنى زيد بل جاءنى عمرو فيكون النفى المجئ ثابتا لزيد واثباته لعمرو ويكون الاستدراك فى الفعل وحده
دون حرف النفى والفعل معا كذا قاله الامام عبد القاهر رحمه الله وقد تدخل عليه كلمة لا تاكيدا للنفى الذى تضمنه هذه الكلمة وانما يصح الاضراب عن
صدر الكلام بهذه الكلمة اذا كان الصدر محتملا للرد والرجوع فاذا كان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة العطف المحض فيعمل فى اثبات الثانى مضموما الى
الاول على سبيل الجمع دون الترتيب الا يرى ان من قال لامراته بعد الدخول بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين تطلق ثلاثا لانه لا يملك الرجوع
عما اوقع ولو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق واحدة لانه قصد الرجوع عن الاول باثبات الثانى مقامه ولم يقدر
على الرجوع لانه لازم ولا على اقامة الثانى مقامه وايقاعه لانها لم تبق محلا بوقوع الاول فلغا آخر كلامه ولو قال لامراته كنت طلقتك
امس واحدة لا بل ثنتين تطلق ثنتين لان الاخبار يحتمل تدارك الغلط وكذا لو قال لرجل طلق امراتى فلانة لا بل فلانة يملك ان يطلق الثانية
دون الاولى لان الرجوع عن التوكيل صحيح **قوله** وقالوا ابو حنيفة رحمه الله وصاحباه فيمن قال لامراته قبل الدخول بها ان دخلت الدار
فانت طالق واحدة لا بل ثنتين انه يقع الثلاث اذا دخلت الدار لانه لما قال اذا دخلت الدار فانت طالق واحدة تعلق هذا الطلاق بالشرط
وتعذر بقى المحل على حاله فاذا قال لا بل تطليقتين ثنتين فقد قصد الرجوع واقامة التطليقتين مقامه فلا يصح الرجوع لانه تعلق بالشرط على
سبيل اللزوم وتعليق الثنتين بالشرط يصح لانه فى وسعه وقد اتى به لان اللفظ ينبئ عنه فيجعل كان الشرط ثبت ههنا مذكورا لانه حذف
اختصارا فيتعلق الطلقتان بالشرط بلا واسطة وصار كانه حلف بيمينين بان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا دخلت
عندها واحدة يقع الثلاث وهذا بخلاف العطف بالواو عند ابى حنيفة رحمه الله حيث لم يقع الا واحدة فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق واحدة
وثنتين لان الواو ما وضعت للاستدراك بل هى للعطف المجرد لا غير فيقتضى تقرير الاول ومشاركة الثانى اياه فى الحكم فيصير الثانى متصلا
بذلك الشرط بواسطة الاول ولا يصير منفردا بالشرط فلذلك لزم الترتيب كما ذكرنا **قوله** واما لكن اعلم ان لكن للاستدراك بها لتقدير
فى الجملة التى قبلها من التوهم نحو قولك ما رايت زيدا لكن عمرا فللمتوهم ان يتوهم ان عمرا امره كذا فازالت كلمة لكن هذا التوهم والفرق
بينه وبين بل من وجهين احدهما ان لكن اخص من بل فى الاستدراك لانك تستدرك ببل بعد الايجاب كقولك ضربت زيدا بل عمرا وبعد
النفى كقولك ما جاءنى زيد بل عمرو ولا يستدرك بلكن الا بعد النفى لا تقول ضربت زيدا لكن عمرا وانما تقول ما ضربت زيدا لكن عمرا وهو
معنى قوله وضع للاستدراك بعد النفى وهذا فى عطف المفرد على المفرد فان كان فى الكلام جملتان مختلفان جاز الاستدراك بلكن
فى الايجاب كقولك جاءنى زيد لكن عمرو لم يات فقولك عمرو لم يات جملة منفية وما قبل لكن جملة موجبة فقد حصل الاختلاف كذا ذكره الامام
عبد القاهر رحمه الله فتبين بهذا ان قوله للاستدراك بعد النفى مختص بعطف المفرد على المفرد دون عطف الجملة على الجملة والثانى
ان موجب الاستدراك بهذه الكلمة اثبات ما بعده فاما نفى الاول فليس من احكامها بل يثبت ذلك بدليله وهو النفى الموجود فيه صريحا بخلاف

كلمة بل فان موجبها وضعا نفي الاول واثبات الثاني الا يرى ان في قولك ما جاءني زيد لكن عمرو ولو سكت عن قولك لكن عمرو كان الانتفاء ثابتا
وفي قولك جاءني زيد بل عمرو ولو سكت عن قولك بل عمرو لا يثبت الانتفاء بل يثبت ضده وهو الثبوت فهذا هو الفرق بينهما **قوله** غير ان العطف
استثناء منقطع بمعنى لكن وهو قوله وضع للاستدراك بعد النفي وتقريره لكن للعطف بطريق الاستدراك بعد النفي الا ان العطف بهذه الطريق انما
يستقيم عند اتساق الكلام والمراد من اتساق الكلام اي انتظامه من وسق الشيء اذا جمعه وذلك بطريقين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه
ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا ينفي اخر الكلام اوله كما في قولك ما جاءني لكن عمرو
فاذا فات احد المعنيين لا يثبت الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستأنفا ومثال حصول الاتساق بوجود المعنيين في الفروع رجل
في يده عبد فاقر به لانسان فقال المقر له ما كان لي قط لكنه لفلان اخر فان وصل الكلام فهو للمقر له الثاني وهو فلان الاخر قوله ما كان لي قط يحتمل
ان يكون نفيا عن نفسه اصلا من غير تحويل الى اخر فيكون ردا للاقرار وهو الظاهر ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه الى المقر له الثاني فيكون تحويلا
لا ردا للاقرار ويصير قائلا له مقرا بالغير فاذا وصل قوله لفلان بقوله ما كان لي قط فقد حصل الاتساق بوجود المعنيين وصح الاستدراك
فكان وصله به بيانا انه نفي الملك عن نفسه الى الثاني لا انه نفاه مطلقا وصار كالمجاز بمنزلة قوله لفلان علي الف درهم وديعة حيث يصير
قوله علي مجازا للحفظ اذا وصله بالكلام فكذلك ههنا معنى قوله فاذا اتسق الكلام تعلق النفي بالاثبات فان قيل ان المقر متى نفى الملك
عن نفسه من الاصل بقوله ما كان لي قط كان قوله لكنه لفلان اقرارا بملك الغير لاخر وان كان متصلا فيكون مردودا كما اذا كان منفصلا
قلنا اول كلامه نفي واخره اثبات والاثبات متى ذكر مقرونا بالنفي متصلا به كان الكل كلاما واحدا لا حكم لاول الكلام الشيء قبل اخره الا يرى
ان كلمة الشهادة يكون اقرارا بالتوحيد باعتبار اخره فيعتبر الحاصل وهو اثبات الملك للمقر اعني عند اتصال اخره باوله ويكون قوله ما كان لي
قط باتصال الاثبات به نفيا للملك عن نفسه باثباته للثاني ولهذا اتصال النفي عن نفسه بالاثبات لغيره انما يكون لتاكيد الاثبات شرعا
وما ذكر تاكيدا للشيء كان حكمه كحكم ذلك الشيء ولا يكون له حكم بنفسه وصار من حيث المعنى كانه قال هذا العبد لفلان وسكت وكذا النفي
لما كان لتاكيد الاقرار كان موخرا عن الاقرار معنى لان التاكيد ابدا يكون بعد المؤكد فيجعل الاقرار مقدما اذ الكلام يحتمل التقديم
والتاخير صيانة لاقراره عن الالغاء وان فصل قوله لكنه لفلان عن النفي كان هذا نفيا مطلقا فكان ردا للاقرار وتكذيبا للمقر حملا
للكلام على الظاهر وكان قوله لكنه لفلان بعد ذلك شهادة بالملك للمقر له الثاني على المقر له الاول وشهادة الفرد لا يثبت الملك
فيبقى العبد ملكا للمقر له الاول **قوله** والا فهو مستانف اي ان لم يوجد الاتساق لفوات احد المعنيين فالمتكلم مستانف بكسر النون في
التكلم بلكن ولا يتعلق النفي بالاثبات ويحتمل ان يكون بالفتح اي الكلام الذي دخل عليه لكن مستانف غير متعلق بما قبله كالمزوجة بمائة
الى اخره اذا تزوج الفضولي الحرة البالغة العاقلة من رجل بمائة درهم فبلغها الخبر فقالت لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائة وخمسين
يكون هذا فسخا للنكاح وجعل لكن للاستيناف لكلام لان الكلام غير متسق لانه نفي فعل واثباته بعينه فلا يتعلق الاثبات بالنفي فاذا سبق
النفي لا يمكن تداركه بعد الاثبات ولا يمكن ان يجعل الاجازة ههنا مقدمة على النفي كما جعل الاقرار كذلك في المسئلة الاولى لعدم الفائدة
فان النكاح الموقوف المنعقد بمائة لا ينعقد بقولها اجيزه بمائة وخمسين فينفسخ بالنفي المتاخر فاذا لا فائدة في التقديم والتاخير **قوله**
واما او فكذا اعلم ان كلمة او تدخل بين اسمين او اكثر كقولك جاءني زيد او عمرو وبين فعلين او اكثر كقوله تعالى ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا
من دياركم فتتناول احد المذكورين هذا هو موجب هذه الكلمة باعتبار اصل الوضع لانها في مواضع استعمالها لا تخلو عن هذا المعنى فقد

انها وضعت له انها هو مذهب عامة اهل اللغة وائمة الفقه وذهب القاضي الامام ابو زيد وابو اسحق الاسفرائني وجماعة من النحويين الى ان كلمة او للشك
لانك اذا قلت رأيت زيدا او عمرا لا يكون مخبرا عن رؤيتهما جميعا ولكنك تكون مخبرا عن رؤية احدهما على سبيل الشك فانك قد رأيت احدهما ولكنك
تشككت في معرفته حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئي وان يكون الا انها اذا استعمل في الايجابات والاوامر والنواهي لم توجب شكا لعدم
تصور الشك فيها لانها لاثبات الحكم ابتداء فاوجبت كلمة التخيير والصحيح مذهب العامة لان الشك ليس بمعنى يقصد بالكلام وضعا كذا قال الامام فخر
الاسلام رحمه الله بل هي موضوعة لاحد المذكورين غير عين لما قلنا انها في مواضع الاستعمال لا تخلف عنه الا انها في الاخبارات تفضي الى الشك
باعتبار محل الكلام لانه اخبر عن مجيء احدهما في قوله جاءني زيد او عمرو ومعلوم ان فعل مجيء وجد من احدهما لا نكرة فوقع بهذا الاخبار الشك
في الذي وجد منه فعل مجيء فتبين ان الشك انما يثبت حكما واتفاقا لكون الكلام خبرا لا مقصودا بالحرف او كالهبة وضعت لافادة ملك الرقبة
للموهوب له ثم اذا اضيفت الى الدين يكون اسقاطا حكما واتفاقا لا مقصودا بالهبة الا يرى انها لو استعملت في الانشاء لا تؤدي الى الشك
مع انها حقيقة فيه لا مجاز وقد عرفت ان الحقيقة لا تخلو عن موضوعه الاصلي فثبت انها لم توضع للتشكيك وكذا التخيير ثبت بمحل الكلام
ايضا لانها اذا استعملت في الابتداء كقولك اضرب زيدا او عمرا تناولت احدهما غير عين والامر للايتمار ولا يتصور الايتمار بايقاع الفعل
في غير العين فيثبت التخيير ضرورة التمكن من الايتمار ولهذا لو اختار احدهما قولا لا يصح لانه لا ضرورة في ذلك انما هي في حق الفعل وكذا اذا
استعملت في الانشاء كقولك هذا حر او هذا لانها لما تناولت احدهما غير عين اوجبت التخيير لدفع الابهام **قوله** ولهذا اي ولان او لاحد الشيئين
والشك والتخيير يثبتان بمحل الكلام قلنا فيمن قال مشيرا الى عبديه هذا حر او هذا القول لما كان انشاء يحتمل الخبر اي هو انشاء يصلح ان يكون
خبرا لانه في وضعه الاصلي خبر كقولك للرجلين احدهما عالم هذا او هذا الا ان الاخبار يقتضي تقدم المخبر عنه على ما عليه وضعه فاقتضى الاخبار عن
الحرية وجودها الحرية سابقا عليه فيصح الاخبار عنها فاذا لم يكن الحرية ثابتة جعلنا هذا الكلام انشاء كانه قال انشئ الحرية احترازا عن الالغاء
والكذب وجعلنا الحرية ثابتة من قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا له لان اثباتها في ولايته فصار انشاء شرعا وعرفا واختيارا
حقيقة واذا كان انشاء يحتمل الخبر اوجب كلمة او فيه التخيير من حيث انه انشاء حتى كان له ان يختار العتق في ايهما شاء بان يثبت العتق في
احدهما كما كان للمأمور في قوله اضرب زيدا او عمرا ان يختار الضرب في ايهما شاء وعلى احتمال انه بيان اي اختياره بيان يعني هذا الكلام من
حيث انه خبر يوجب البيان اي الاظهار لا التخيير كما لو اعتق احدهما عينا ثم نسيه واخبر ان احدهما حر لا يكون له ان يثبت العتق في ايهما شاء
بل يجب عليه ان يبين العتق في الذي اوقعه فيه اذا تذكر ثم انه اذا بين العتق في احدهما كان له حكم الانشاء من حيث ان الايجاب
الاول انشاء وهو غير نازل في العين لانه ما اوجبه الا في النكرة عند المعرفة لغة فلا يمكن اثباته في غير ما اوجبه كما اذا وقعت في سالم
لا يمكن اثباته في بديع والعتق انما يتحقق في العين بالبيان فكان له حكم الانشاء من هذا الوجه ولهذا يشترط له اهلية الانشاء وصلاحية
المحل للانشاء حتى لو مات احد العبدين فبين العتق في الميت لا يصح ومن حيث ان ذلك الايجاب يحتمل الخبر يكون البيان اظهارا اي [illegible]
اخبرت به مبتدأ ومن حيث ان الذي اوقع العتق فيه معرفة من وجه لانه لا يعدوهما بيقين كان العتق واقعا فيه وكان البيان اظهارا ولهذا
يجبر عليه ولو كان انشاء من كل وجه لما اجبر عليه واذا اجتمع فيه جهتا الانشاء والاظهار يعمل بهما في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع
التهمة وجهة الاظهار في موضع التهمة واذا قال لعبدين له قيمة احدهما الف وقيمة الآخر مائة احدكما حر او قال هذا حر او هذا ثم عين
العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة لان كل واحد من العبدين متردد بين ان يعتق وبين ان

لا العتق فكان بمنزلة المكاتب فلا يتعلق به حق الورثة ولو كان تحته حرة وامة قد دخل بهما فقال احديكما طالق ثنتين ثم اعتق الامة ثم مرض الزوج وبين
الطلاق في المعتقة وانها تحرم حرمة غليظة ولا يصير الزوج فارا حتى ترث هي واعتبر اظهارا في حق الحرمة لعدم التهمة وانشاء في حق الارث لمكان
التهمة لان حقها تعلق بماله في مرضه فهو بالبيان فيهما يريد ابطال حقها ولو طلق احدى نسائه الاربع ولم يكن دخل بهن فتزوج خامسة او اخت احدى
ثم بين الطلاق في اخت المتزوجة جاز له نكاح الخامسة ونكاح الاخت فاعتبر اظهارا لعدم التهمة اذ يمكن له انشاء الطلاق في التي يعينها وتزوج
اختها في الحال ولو كان دخل بهن لا يجوز نكاح الخامسة والاخت فاعتبر انشاء في حق العدة لمكان التهمة الا ترى انه لا يتمكن من ذلك بالانشاء
الطلاق في الحال وعلى هذا من المسائل في الزيادات **قوله** وقد يستعار هذه الكلمة للعموم اي بدلالة يقترن بالكلام مثل استعمالها في موضع النفي
لانها لما تناولت احد المذكورين غير عين كان من ضرورة صدق الكلام انتفاؤه انتفاء الجميع ان كان خبرا كما في قولك ما رايت رجلا او امراة وان كان
نهيا كان من ضرورة حصول الانتهاء عن المنهي عنه وجوب الانتهاء عنهما جميعا وتعم في الاباحة ايضا لانه لما اطلق له المجالسة مثلا في قوله جالس
الفقهاء او محدثين مع احدى الفريقين ومجالسة احدهما غير عين لا يتصور ثبت العموم ضرورة تمكنه من العمل بحكم الاطلاق الا انها توجب
العموم في موضع النفي على سبيل الافراد لان الافراد اصلها لانها تتناول واحد المذكورين والعموم انما يثبت بعارض يقترن بها وليس
من ضرورة العموم الاجتماع بل يثبت العموم بصفة الافراد ايضا كما في كلمة كل وكلمة من وهو اقرب الى الحقيقة فوجب القول به رعاية
للحقيقة بقدر الامكان وتوجب عموم الاجتماع في موضع الاباحة لما ذكرنا ان الاطلاق ورفع المانع في شيء غير معين يوجب ذلك
فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين يفهم منه جالس احد الفريقين او كليهما الا ترى الى قوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل
ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم ان الاستثناء لما كان من التحريم حتى اوجب
الاباحة تثبت الاباحة في جميع هذه الاشياء كما يثبت في كل واحد منهما والى قوله ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن او ابائهن الاية
ان الاستثناء لما كان موجبا للاباحة جاز لهن ابداء موضع الزينة لجميع المستثنين كما جاز لكل واحد منهم فعرفنا انها موجبها في الاباحة
عموم الاجتماع بمنزلة واو العطف الا انها تفارق الواو في انه لو جالس واحدا منه الفريقين في قوله جالس الفقهاء او المحدثين
لكان جائزا ولو قال جالس الفقهاء والمحدثين لم يجز الا ان يجالس كل واحد من الفريقين فاو تفيد اباحة الجمع والواو توجبه ولهذا اي
ولانها توجب عموم الافراد في النفي وعموم الاجتماع في الاباحة لو حلف لا اكلم فلانا او فلانا يحنث اذا كلم احدهما بخلاف الواو في
قوله وفلانا فانه لا يحنث ما لم يكلمهما الا ان او وقعت في موضع النفي حيث فيوجب عموم الافراد ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة كما
في الواو ولا يكون بمنزلة يمينين لان تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله ولم يوجد الا هتك واحد ولو قال لا اكلم احدا الا فلانا
وفلانا كان له ان يكلمهما جميعا لان الاستثناء من الحظر فكانت كلمة او واقعة في موضع الاباحة فاوجبت عموم الاجتماع وكان له
ان يكلمهما جميعا كما في قوله لا اكل طعاما الا خبزا او لحما كان له ان ياكلهما وكذا هذا **قوله** وقد يجعل بمعنى حتى اعلم ان او حرف عطف كما مر بيانه
فاذا وقع الفعل بعده منصوبا من غير ان يوجد معطوف عليه منصوب كقولك لالزمنك او تعطيني حقي فذلك باضمار ان وذلك انك لو قلت
لالزمنك او تعطيني بالرفع عطفا على الاول لكنت قد اثبت الاعطاء كما اثبت اللزوم ولم تقدر ان اللزوم لاجل الاعطاء فلما كان
القصد ان اللزوم لاجل الاعطاء حتى كانه قيل لالزمنك لتعطيني وجب اضمار ان ليعلم ان الثاني لم يدخل في حكم الاول وقدر ما
قبل او بتقدير المصدر كانه قيل ليكونن لزوم مني او اعطاء منك ونزل الكلام منزلة قولك لالزمنك الى ان تعطيني وحتى تعطيني ويكون

حرف الجار اعني الى او حتى داخلا على الاسم في المعنى لا على الفعل وانما تجعل لمعنى حتى او تقسيما للعطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والاخر
فعلا او يكون احدهما ماضيا والاخر مستقبلا وتحمل ضرب الغاية بان كان يحتمل الامتداد كما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار
الاخرى ان اخذني هذه المسئلة بمعنى حتى فيحنث بدخول الاولى اولا وان دخل الاخرى اولا بر في يمينه لانه لما لم يكن بين النفي والاثبات [illegible]
تعذر العطف والكلام يحتمل الغاية لان التحريم في ترك حقيقة وجعلت على الغاية مجازا فاذا دخل الاولى قبل الاخرى فقد باشر المحلوف عليه
فيحنث واذا دخل الثانية اولا فقد انتهى اليمين لوجود الغاية فصار بارا كما لو قال والله لا ادخل اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس
كذا ذكر في حاشية شروح الجامع واليه اشير في الكتاب الا ان تعذر العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم [illegible] فان النفي يعطف
على الاثبات وعلى العكس يقال جاءني زيد وما جاءني عمرو او ما رايت عمروا لكن رايت بشرا قال الله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم
بظلم فالاولى ان يقال تعذر العطف باعتبار عدم لعدم فعل منصوب يعطف الثاني عليه حتى لو قال [illegible]
وثبت التخيير او يقال تعذر باعتبار ان الفعل المضارع مع ان في حكم الاسم وانتصابه ههنا لا يصلح الا باضمار ان فيلزم منه عطف الاسم
على الفعل وهو فاسد فلذلك جعل بمعنى الغاية والاول هو الاوجه **قوله** واما حتى فللغاية معنى الغاية هو المعنى الحقيقي لهذا الحرف وانا
تقدم جعلنا مستعملة في الغاية بحيث لا يسقط معنى الغاية عنها وان استعملت في اخر فعرفنا ان معنى الغاية هو المعنى الاصلي لهذا الحرف وهو
موضوع لهذا المعنى ويجب ان يكون [illegible] شيئا ينتهي به المذكور او عنده كالراس والصباح في قولك اكلت السمكة حتى راسها ونمت
البارحة حتى الصباح ولا يشترط ذلك في الى فامتنع قولك نمت البارحة حتى نصف الليل وصح نمتها الى نصف الليل [illegible]
فيما قبلها عند اكثر المحققين كما في الى لان الاصل في الغاية ان لا يكون داخلة في المغيا ويؤيده قوله تعالى سلام هي حتى مطلع الفجر
فان الليل على تقدير الوقف على سلام او سلام الملائكة على عدم الوقف ينتهي عند طلوع الفجر [illegible] الامام عبد القاهر رحمه الله
وجماعة من المتاخرين من اهل النحو الى ان ما بعدها داخل فيما قبلها ففي مسئلتي السمكة والبارحة اكل الراس ونام الصباح
وذلك لان الغرض ان ينقضي الشيء الذي تعلق به الفعل شيئا فشيئا حتى ياتي الفعل على ذلك الشيء كله [illegible]
فعل الاكل اتيا على السمكة كلها ولذلك امتنع اكلت السمكة حتى نصفها لان الغرض لما كان ما ذكرنا [illegible]
الكلام عن الفائدة فلم يصح ونقل عن المبرد والفراء والسيرافي وغيرهم ان المذكور بعد حتى ان كان [illegible] دخل فيما ضرب
له الغاية وان لم يكن لا يدخل مثال الاول زرت في اشراق البلدة حتى الامير [illegible] الناس حتى العبيد ومثال الثاني قرات القران
البارحة حتى الصباح والصباح لا يكون داخلا لانه ليس بعض الليل فعلى هذا اكل الراس وما نيم الصباح في مسئلتي السمكة والبارحة
قوله ولهذا [illegible] لان حتى للغاية قال محمد رحمه الله كذا اذا دخلت هذه الكلمة على الافعال يحمل للغاية ان امكن كقولك ضربت حتى
ادخلها الا ان اصلها للغاية فوجب العمل به ما امكن وشرط الامكان ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح [illegible] ضرب المدة وان
يصلح للاخر دلالة على الانتهاء فان لم يستقم لم يحمل غاية لفوات معنيين المذكورين او احدهما يحمل على المجازاة بمعنى لام كي
ان امكن لمناسبة بين المجازاة وبين الغاية من حيث ان الفعل الذي هو سبب ينتهي بوجود الجزاء [illegible] وشرط الامكان ان
يكون الحلف معقودا على فعلين احدهما من شخص والاخر من شخص اخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعله اذ الجزاء مكافاة الفعل وهو
لا يكون في نفسه عادة فان تعذر ذلك يحمل على العطف المحض ومن حكم الغاية ان يشترط وجودها للبر ومن حكم لام السبب ان يشترط وجود

يصلح لليمين فاذا قال لا عبدي حر ان لم اضربك حتى اصيح فامتد الضرب ثم خلاه وامتنع قبل الصياح يحنث لان الفعل المحلوف عليه وهو الضرب
يحتمل الامتداد بطريق التكرار فكان شرطا للبر وهذه الاشياء الغاية لمضروبه مقصودا لكان الكف يحتمل هذا الفعل للحالة فيكون شرط الحنث مقصودا
الصياح والصيح يصلح دلالة على الاقلاع عن الضرب لان الانسان قد يمتنع عن الضرب بصيح عاية فوجب العمل بحقيقة الغاية وحمل حتى عليها فكان
الكف عن الضرب قبل وجود الغاية شرط الحنث فان اقلع قبل الغاية كان حانثا الا اذا غلب على حقيقة عرف كما في المسئلة المذكورة فان
غلب عليها عرف فانه يعمل بموجب العرف لان الثابت بالعرف بمنزلة الحقيقة حتى لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت كان هذا على الضرب
الشديد لا على حقيقة القتل والموت للعرف فانه متى كان قصده القتل لا يذكر لفظة الضرب بل يذكر انه اذا لم يكن قصده القتل وجعل القتل
غاية لبيان شدة الضرب عادة وكذا لو قال ان لم اتك غدا حتى تغديني فعبدي حر فاتاه ولم يغده لم يحنث لان التغدية لا يصلح دليلا على
انتهاء الاتيان بل هو داعي اليه وكذا الاتيان ليس بمستدام ايضا الا ترى انه لا يصح ضرب المدة له ففات شرط الغاية جميعا فلم يمكن حمل حتى على
الغاية ولكنه يصلح للتغدية لان الاتيان على قصد التعظيم احسان من الزائر الى المزور فيصلح سببا فيه لاحسان المزور الى الزائر ومن هذا قيل قوله
عليه السلام من زار حيا ولم يذق منه شيئا فكانما زار ميتا والتغدية يصالحه الجزاء لانها احسان ايضا فيصلح مكافاة للاحسان فيحمل على المجازاة
فصار شرط البر فعل الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء ايضا فقد وجد ولو قال عبدي حر ان لم اتك حتى اتغدى عندك وان لم ات حتى اتغدى عندي
فعبدي حر كان حتى للعطف المحض من غير رعاية بمعنى الغاية فيه لان التغدي من فعله لا يجعل جزاء احسان فلا تصلح منهيا للاتيان
ولا يصلح اتيانه سببا لفعل نفسه كما ان فعله لا يصلح جزاء للاتيان فتعذر الحمل على المجازاة ايضا فحمل على العطف بمعنى
الفاء او بمعنى ثم لان التعقيب يناسب معنى الغاية فيتوقف البر على وجود الفعلين كما لو قال ان لم اتك فاتغدى عندك قوله ومن
ذلك اي من باب حروف المعاني حروف الجر وسميت حروف الجر لانها تجر فعلا الى اسم نحو مررت بزيد او اسما الى اسم نحو المال لزيد الباء
للالصاق هو معناها بدلالة استعمال العرب اياها فيه وهذا اقوى دليل في اللغة كالنص في احكام الشرع ثم الالصاق يقتضي طرفين ملصقا
وملصقا به فما دخل عليه الباء فهو الملصق به والطرف الاخر هو الملصق ففي قولك كتبت بالقلم الكتابة ملصق والقلم ملصق به ومعناه الصقت الكتابة
بالقلم ولهذا اي ولانها للالصاق والالصاق يقتضي ملصقا وملصقا به قلنا في قول الرجل ان اخبرتني بقدومه ان كان معناه ان الصقت
الاخبار بالقدوم او ان اخبرتني اخبارا ملصقا بالقدوم والصاقه والقدوم لا يتصور قبل وجوده لانه فعل حسي فكان شرط الحنث الاخبار
بطريق الصدق فلا يحنث بالاخبار كذبا بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قد قدم حيث كان شرط الحنث فيه مجرد الاخبار
صدقا كان او كذبا لان قوله ان فلانا قد قدم خبر بنفسه وهو المفعول الثاني للاخبار وضعا كانه قال ان اخبرتني خبر قدوم فلان والخبر اسم
لكلام دال على امر كان او سيكون غير مضاف كيفيته الى المخبر فكان شرط الحنث نفس الخبر محتملا للصدق والكذب ولا يلزم على ما ذكرنا
قوله ان كنت تحبيني بقلبك فكذا فقالت كاذبة احبك حيث تطلق خلافا لمحمد رحمه الله مع ان محبته لم يلتصق ما في القلب لان اللسان
جعل خلفا عن القلب لعدم امكان الاطلاع على ما في القلب فلم يلتفت اليه فاما القدوم فامر محسوس فاعتبر الالصاق به ومثله ايضا بخلاف
قوله ان اعلمتني ان فلانا قدم فعبدي حر فاعلمه حيث لم يحنث الا ان يكون صادقا كما لو قال ان اعلمتني بقدومه لان الاعلام ما يفيد
العلم والباطل لا يسمى علما لان العلم اسم للحق فلم يكن الاخبار بالباطل اعلاما فاما الاخبار فاثبات الخبر وهو اسم لما يصلح دليلا على المخبر به
في العرف فصار منطلقا على الصدق والكذب الا ترى انه يقال هذا خبر باطل وزور وكذب ولا يقال مثل ذلك في العلم فلهذا افترقا

قوله وعلى للالزام كلمة على وضعت للاستعلاء ومنه يقال فلان علينا امير لان الامير علوا واستعلاء على غيره ويقال زيد على السطح لتعليه
عليه ومنه قولهم على فلان دين لان الدين يستعلي من يلزمه ولهذا يقال ركبه دين وهو معنى قوله على للالزام في قولك على الف درهم يعني
لما كانت هذه الكلمة موضوعة للاستعلاء والاستعلاء في قولك لفلان على كذا في دون غيره كانت في مثل هذا الموضوعة للاستعلاء والاستعلاء
في لفلان على كذا في اللزوم دون غيره كانت في مثل هذا الموضع للايجاب والالزام باعتبار اصل الوضع فكان مطلق هذا الكلام محمولا
على الدين لان الاستعلاء فيه لا في الوديعة فيقول على الف درهم وديعة فحينئذ لا يثبت الدين لان على يحتمل معنى الوديعة من
حيث ان فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه لهذه الدلالة ويستعمل بمعنى الشرط باعتبار ان الجزاء يتعلق بالشرط فيكون لازما عند وجوده وكان
استعمالها في الشرط بمنزلة الحقيقة كانه احد نوعي الحقيقة ولهذا قال فيه يستعمل ولم يقل يستعار كما قوله فيما بعد قال الله تعالى يبايعنك
على ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط عدم الاشراك بالله هذا هو المذكور في كتب الفقه والمذكور في كتب التفاسير ان على صلة
المبايعة يقال بايعته على كذا لا انها ادخلت على الشرط اذ المبايعة تؤكد كالشرط لتوسع الفقهاء في ذلك وقالوا انه بمعنى الشرط وعلى
هذا الاصل قالوا اذا حاصر المسلمون حصنا فقال راس الحصن آمنوني على عشرة من اهل الحصن على ان افتحه عليكم فقالوا لك ذلك ففتح
الحصن فهو آمن وعشرة معه لانه اشترط لنفسه نصا بقوله آمنوني وشرط امان عشرة مع امان نفسه وكانت العشرة سواه والخيار
في تعيين العشرة الى راس الحصن لانه جعل لنفسه الحظ امانهم لان على للاستعلاء وهو ليس بشرط باعتبار انه داخل في امانهم
لانه آمن لنفسه بلفظ عليحدة لا باعتبار انه مباشر لامانهم فان ذلك لا يصح فعرفنا انه وحظ على ان يكون معينا لمن يتناوله
الامان منهم باعتبار ان التعيين في المجهول كالايجاب لمعنى الامن وجه بخلاف ما لو قال آمنوني وعشرة او فعشرة حيث كان الخيار
في تعيين العشرة الى الامام لان المتكلم لم يجعل لنفسه الحظ من امان العشرة وانما عطف امانهم على امان نفسه فكان الامام هو الموجب لهم الامان
وكان اليه التعيين قوله ويستعار لمعنى الباء في المعاوضات المحضة وهي التي تخلو عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح بان يقال بعتك
على الف درهم او آجرتك على كذا او تزوجتك على كذا لان العمل لما تعذر بمقتضاها يحمل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء لان العوض
في هذه التصرفات لا يتعلق اللزوم بها بسبب الالصاق فان الشيء اذا لزم الشيء كان ملصقا لا محالة ولا يحمل على الشرط لان المعاوضات
المحضة لا تحتمل التعليق بالخطر لما فيه من معنى القمار فيحمل على ما يحتمله تصحيحا للكلام واحترز بقوله المحضة عن المعاوضة التي ليست بمحضة كالطلاق
على مال فانها اذا قالت لزوجها طلقني ثلاثا على الف درهم حمل على الشرط عند ابي حنيفة رحمه الله حتى لو طلقها واحدة لا يلزمها شيء وكان
الطلاق رجعيا وعندهما يحمل على الباء حتى لو طلقها واحدة يجب عليها ثلث الالف وكان الطلاق بائنا كما لو قالت طلقني ثلاثا بالف لان
الطلاق على مال معاوضة من جانب المرأة وانما يجب المال عليها عوضا عن الطلاق وكلمة على تحتمل معنى الباء وقد يدرت من جانبها فيحمل
على المعاوضة لاحتمال الطلاق ايا ملعود لدلالة الحال عليها فصار كقوله احمل هذا الطعام الى منزلي على الف درهم وقال ابو حنيفة
رحمه الله كلمة على للزوم كما بينا وليس بين الطلاق وبين ما التزمها مقابلة لينعقد معاوضة بل بينهما معاقبة لانه يقع الطلاق اولا ثم يجب
المال او يجب المال ثم يقع الطلاق والمعاقبة معنى الشرط والجزاء لا معنى المعاوضة ومعنى الشرط بمنزلة حقيقة هذه الكلمة لان هذه الكلمة
اللزوم وبين الشرط والجزاء ملازمة فكان الحمل عليه لكونه اقرب الى الحقيقة اولى من الحمل على الباء وقد امكن العمل بمعنى الشرط
ههنا لان الطلاق وان دخله المال يصح تعليقه بالشروط مثل ان يقول لها ان قدم فلان فانت طالق على الف درهم صح ولم يمنع معنى

العارضة عن صحة التعليق لانه تابع **قوله** ومن للتبعيض ذكر النحاة انها لابتداء الغاية يقال سرت من الكوفة الى البصرة وهذا الكتاب من فلان
الى فلان وقد يكون للتبعيض كقولهم اخذت من الدراهم وزيد من القوم وللتبيين كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وكقولهم خاتم
من فضة وباب من ساج وقد يكون مزيدة كقولك ما جاءني من احد فجعلوا ابتداء الغاية اصلا في هذه الكلمة والباقي تابعا حتى قال المحققون منهم
الكل راجع الى معنى ابتداء الغاية وهذا هو المختار الا ان بعض الفقهاء لما وجدوا اكثر استعمالها في التبعيض جعلوها فيه اصلا وفيما سواه مجازا واليه
مال المصنف ورايت في بعض نسخ اصول الفقه انها للتبعيض وابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد في موضعه حقيقة ولهذا اي ولانها للتبعيض
قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن قال لاخر اعتق من عبيدي من شئت عتقه كان له ان يعتقهم الا واحدا منهم فان اعتقهم واحدا بعد واحد عتقوا الا الاخر
وان اعتقهم جملة عتقوا الا واحدا منهم والخيار فيه الى المولى وعندهما له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وحرف من كما يكون للتبعيض يكون لتمييز
الجنس اي للبيان قال الله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وههنا المراد بحرف من تمييز عبيده من غيرهم فيتناولهم جميعا كما في قوله
من شاء من عبيدي عتقه فهو حر وجه قول ابي حنيفة رحمه الله ان المولى جمع بين كلمة العموم والتبعيض فوجب العمل بحقيقتهما اذ من للعموم
اصل لانه اضاف الفعل اليه فوجب القول بالعموم الا بقدر ما يقع به العمل بالتبعيض وذلك ان ينقص عن الكل واحد ليصير عاما تناوله
الاكثر وتحقق العمل بالتبعيض وقد دخلت كلمة التبعيض في العبيد فوجب ان يعمل التبعيض فيه لا في غيره بخلاف قوله من شاء من عبيدي
عتقه فاعتقه فانه وان تناول البعض ايضا لدخول حرف التبعيض فيه لان البعض الداخل تحت الشرط نكرة لانه لا يعلم ما دخل تحت الشرط لكن
وصفت بصفة عامة وهي المشية لان في الصلة معنى الصفة فتعم ضرورة عموم الصفة فاسقط اي الوصف بهذه الصفة الخصوص اي التبعيض
فاما البعض في المتنازع فيه فلم يوصف بصفة عامة اذ المشية فيه اسندت الى المخاطب فيبقى معنى التبعيض معتبرا فيه وصفة العموم فيثبتا ولي بعضا
عاما ونظيره لو قيل من سرق من الناس فاقطعه يفهم منه وجوب القطع للسراق كلهم ولو قيل اقطع من السراق من شئت لم يوجب اللفظ
استيعاب الجميع بالقطع ولا يقال المفعولية صفة كالفاعلية ولهذا يوصف بها فيقال عمرو المضروب كما يقال زيد الضارب وشيء معلوم كما
يقال رجل عالم وهذه الكلمة قد صارت موصوفة بالمفعولية اي بالمشية في المتنازع فيه كما صارت موصوفة بالفاعلية في تلك المسئلة
فلم تعم بعموم هذه الصفة لانا نقول حقيقة الصفة معنى يقوم بالموصوف وذلك المعنى الذي نسميه وصفا انما يقوم بالفاعل لا بالمفعول
اذ الضرب قائم بالضارب والعلم قائم بالعالم لا بالمضروب والمعلوم وانما المفعول تعلق بذلك المعنى باعتبار التاثير فلا يؤثر ذلك في
العموم على انا لا نسلم انها وصفت بالمفعولية بل الموصوف بها العتق في قوله عتقه فلا يرد هذا السؤال **قوله** والى لانتهاء الغاية على
مقابلة من اي هي يدخل في الغاية التي ينتهي بها صدر الكلام كما ان من لابتداء الغاية اي هي يدخل في الغاية التي يبتدأ بها صدر الكلام
يقال سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة منقطع السير كما كانت البصرة مبتداه ويقول الرجل انا اليك اي انت غايتي ويقول قمت
الى فلان فتجعله منتهاك من مكانك ولذلك استعملت في آجال الديون لان آجال الديون غاياتها ثم هي تقبل بمعنى الغاية مطلقا
فاما دخول الغاية في الحكم وخروجها منه فامر يدور مع الدليل فمما فيه دليل على الخروج قوله تعالى فنظرة الى ميسرة لان الاعسار علة الانظار
وبوجود الميسرة تزول العلة ولو دخلت الميسرة فيه لكان منظرا في كلتا الحالتين معسرا وموسرا وكذلك قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى
الليل فانه لو دخل الليل لوجب الوصال ومما يدل على الدخول قولك قرات القران من اوله الى اخره لان الكلام يدل على قراءة القران
كله ومما لا دليل فيه على احد الامرين قوله تعالى الى المرافق والى الكعبين فاخذ عامة العلماء بالاحتياط فحكموا بدخولهما في الغسل واخذ زفر

والعبد رحمه الله بالتبعيض فلم يذكر هذا كما في الكشاف قوله وفي للظرف هذه الكلمة تستعمل بما تدخل هي عليه ظرفا لما قبلها ووعاء له فاذا قلنا الخروج
في يوم الجمعة فقد اخبرت ان اليوم قد اشتمل على الخروج وصار وعاء له وكذلك الركض في الميدان وزيد في الدار هذا اصل هذه الكلمة
ثم قيل زيد ينظر في العلم وانا في حاجتك توسعا على معنى ان العلم محل ووعاء للنظر والتامل وعلى معنى انه لما صرف العناية الى حاجته
صارت كانها قد اشتملت عليه لغلبتها على قلبه وهمته ويفرق بين حذفه واثباته اختلف اصحابنا في حذفه واثباته في ظروف الزمان مثل
ان تقول انت طالق غدا قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هما سواء حتى لو نوى آخر النهار في قوله في غد لا يصدق قضاء كما لا يصدق في قوله غدا لان حذف في واثباته في الكلام
سواء اذ لا فرق بين قوله غدا خرجت يوم الجمعة وخرجت في يوم الجمعة وسكنت الدار وسكنت في الدار وقد اجمعنا انه لو قال غدا ونوى آخر النهار
يصدق ديانة لا قضاء وكذا اذا اتى بفي في غد الا ترى ان قوله غدا معناه في غد لانه حذف عنه حرف الظرف اختصارا فكانا سواء
في الحكم وفرق ابو حنيفة رحمه الله بينهما فيما اذا نوى آخر النهار فقال في قوله في غد يصدق ديانة النهار فقال في قوله في غد يصدق
ديانة وقضاء وفي قوله غدا يصدق ديانة لا قضاء لان الظرف لما اتصل به الفعل بغير واسطة اقتضى استيعابه ان امكن فحينئذ
شابه المفعول به من حيث انه صار معمولا للفعل منصوبا به الا ترى انه اذا اتسع في مثل هذا الظرف ولم يقدر فيه حرف في اخذ حكم
المفعول به حتى اذا اخبرت عنه بالذي عملت به ما عملت بالمفعول به فقلت في مثل قولك سهرت يوم الجمعة الذي سهرته يوم الجمعة كما
تقول الذي ضربته زيد ولم تقل الذي سهرت فيه يوم الجمعة واذا اتصل به الفعل بواسطة حرف الظرف اقتضى وقوعه في جزء منه اذ ليس من
ضرورة الظرفية استيعاب فاذا قال غدا ونوى آخر النهار لم يصدق قضاء لان الطلاق اتصل بالغد بلا واسطة فاقتضى
استيعاب الغد يعني كونها موصوفة بالطلاق في جميع الغد فلا بد من ان يكون واقعا في اوله فيحصل الاستيعاب فاذا
نوى آخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء لكنه يصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه واما اذا قال في
غد فموجب كلامه الوقوع في جزء من الغد مبهم واليه ولاية التعيين كما لو طلق احدى نسائه فاذا نوى آخر النهار كانت نيته تعيينا
لما ابهمه لا تغييرا للحقيقة فيصدق قضاء كما يصدق ديانة فاذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لعدم المزاحم وللسبق ولذلك
يقع فيه ليتضح الفرق بينهما ان قوله ان صمت الدهر هكذا واقع على الابد حتى كان شرط الحنث صوم جميع العمر وقوله ان صمت في
الدهر واقع على ساعة حتى لو نوى الصوم الى الليل ثم افطر بعد ما شرع فيه حنث قال شيخنا العلامة حافظ الملة والدين ان الله تعالى
ذكر نصرة الرسل والمؤمنين في الدنيا مقرونة بحرف في ونصرتهم في الآخرة غير مقرونة به في قوله عز اسمه انا لننصر رسلنا والذين آمنوا في
الحيوة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد لان نصرة الله اياهم في الآخرة مستوعبة لجميع الاوقات دائمة لا انحصار فيها فاما النصرة اياهم
في الدنيا فقد تقع في بعض الاوقات دون البعض لانحصار او ابتلاء قوله ويستعار للمقارنة اذا قال انت طالق في دخولك الدار
لم تطلق قبل الدخول لانه ادخل كلمة في في الفعل وهو لا يصلح ظرفا للطلاق على معنى ان يكون الطلاق شاغلا له لانه عرض لا يبقى
فتعذر العمل بحقيقته فيجعل مستعارا لمعنى المقارنة لان في الظرف معنى المقارنة اذ من قضية الاحتواء على المظروف مقارنته بجوانبه لا لزمانه
فصار بمعنى مع فيتعلق وجود الطلاق بوجود الدخول لان قران الشيء بالشيء يقتضي وجوده ضرورة فكان من ضرورة تعلقه بوجود
الدخول الا انه لا يكون شرطا محضا لانه يقع الطلاق مع الدخول لا بعده وعند البعض يجعل مستعارا لمعنى الشرط لمناسبة بينهما من حيث
ان كل واحد من الظرف والشرط ليس بمؤثر ومن حيث ان تعلق الجزاء بالشرط بمنزلة قيام المظروف بالظرف من حيث انه لا يحل

بينهما زمان كما في الشرط والمشروط فيتعلق الجزاء فعلى هذا يقع الطلاق متأخرا عن الدخول كما لو قال ان دخلت الدار، ولكن الاول اصح فانه لو قال
لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو جعل مستعارا للشرط لطلقت كما لو قال انت طالق ان تزوجتك اليه اشار القاضي
الامام وفخر الاسلام رحمه الله قوله ومن ذلك اي ومن باب حروف المعاني حروف الشرط اي كلماته او الفاظه وتسميتها حروفا باعتبار ان الاصل
فيها كلمة ان وهي حرف وحرف ان هو الاصل في هذا الباب اي في باب الشرط لانه اختص بمعنى الشرط ليس لمعنى آخر سواه بخلاف سائر الفاظ
الشرط فانها تستعمل في معاني اخر سوى الشرط ولان سائر الفاظ الشرط انما يكون للشرط اذا تضمن معنى ان فعلم انه اصل قالوا معنى كلمة ان ربط
احدى الجملتين بالاخرى على ان يكون الاولى شرطا والثانية جزاء تعليق وقوعها بوقوع الاولى كقولك ان تأتني اكرمك تعلق الاكرام بالاتيان
وانما يدخل هذه الكلمة على امر معدوم على خطر الوجود ويقصد نفيه او اثباته لانها للمنع او الحمل وذلك لا يتحقق في المستحيل والمتحقق ولهذا قبح قولهم ان
احمر البسر لانه من الامور الكائنة ولهذا لا يتعقب بهذه الكلمة اسم لان معنى الخطر في الاسماء لا يتحقق ودخول هذه الحرف في الاسم في نحو قوله تعالى
ان امرؤ هلك وان امرأة خافت من بعلها لاضمار على شريطة التفسير او من التقديم والتأخير لان اهل اللغة مجمعون على ان الذي يتعقب حرف
الشرط هو الفعل دون الاسم قوله واذا تصلح للوقت كلمة اذا مشتركة بين الوقت والشرط عند الكوفيين فاذا استعملت في الشرط لم يبق فيها معنى الوقت
وصارت بمعنى ان كما في سائر الالفاظ المشتركة اذا استعملت في احد المعاني لم يبق فيها دلالة على غيره واليه ذهب ابو حنيفة رحمه الله وعند البصريين
هي موضوعة للوقت وتستعمل في الشرط من غير سقوط معنى الوقت كمتى واليه ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فاذا قال لامرأته اذا لم اطلقك
فانت طالق ولم ينو شيئا لا يقع الطلاق في قول ابي حنيفة رحمه الله حتى يموت احدهما كما في قوله ان لم اطلقك فانت طالق وقال ابو يوسف ومحمد
رحمهما الله وقع الطلاق اذا فرغ من اليمين كما في قوله متى لم اطلقك فانت طالق فاما اذا نوى الوقت او الشرط المحض فهو على ما نوى بالاتفاق
وجه قولهما ان اذا اسم للوقت بمنزلة سائر ظروف الزمان يقال كيف الرطب اذا اشتد الحر اي حينئذ قال الله تعالى والليل اذا يغشى الا انه
قد يستعمل في الشرط مجازا مع قيام معنى الوقت لان اذا للاستقبال وفيه ابهام فناسب المجازاة اذ الشرط لا يكون الا مستقبلا مجهول
البيان للتردد بين ان يكون وبين ان لا يكون واستعماله في الشرط لا يوجب سقوط معنى الوقت عنه لان المجازاة في متى الزم منها في اذا لانها
في متى لازمة في غير موضع الاستفهام وفي اذا جائزة ثم لم يسقط معنى الوقت عن متى في المجازاة فاولى ان لا يسقط عن اذا فيها واذا ثبت
ما ذكرنا كان الطلاق مضافا الى زمان خال عن الايقاع وكما سكت وجد ذلك الوقت فتطلق وقال ابو حنيفة رحمه الله ان اذا قد يكون
حرفا بمعنى الشرط المحض كما كان اسما بمعنى الوقت قال الشاعر واذا تصبك خصاصة فتحمل جعلها ان تصبك خصاصة لان اصابة الخصاصة
من الامور المترددة وكلمة اذا اذا كانت بمعنى الوقت انما يستعمل في الامر الكائن او المنتظر الذي لا ريب فيه عادة او شرعا نحو مجيء الغد او القيام
الى الصلوة فلو لم تصر كلمة اذا كانت ههنا بمعنى الشرط وبقي معنى الوقت فيها لما جاز استعمالها في الامر المتردد بخلاف متى لانها لا تستعمل
في الامور الكائنة لا محالة فاستعمالها للشرط لا تدل على سقوط معنى الوقت عنها ولا يقال ينبغي ان يحمل على متى حتى يبقى الوقت فيها
معتبرا وان جوزت بها كما في متى لانا نقول لو فعلنا ذلك يلزم منه ترك خاصة وهي الدخول في الامور الكائنة اذا كانت بمعنى الوقت
كما ذكرنا واذا ثبت هذان الوجهان فيه وقع الشك في وقوع الطلاق لانه ان جعل بمعنى الشرط لا يقع وان جعل بمعنى الوقت
يقع فلا يقع بالشك ثم اشار الى الفرق بين اذا ومتى فقال المجازاة بها اي بمتى لازمة في غير موضع الاستفهام لان متى اسم للوقت
المبهم ولا يختص وقتا دون وقت فكان مشاركا في الابهام لكلمة ان لتردد ما دخل عليه متى بين ان يوجد وبين ان لا يوجد كما

في كلمة ان فلهذا المشاركة لزم في باب المجازاة فلذلك وقع الطلاق بقوله انت طالق متى لم اطلقك عقيب اليمين واما اذا فلافادة الوقت
الخالص ولهذا يدخل على امر كائن او منتظر فلم يلزم المجازاة بل هي في حيز الجواز لما بينا **قوله** ومن وما وكلما تدخل في هذا الباب اي في نوع
الشرط اما من وما فلابهامهما لتعلقهما بالشرط فان كل واحد منهما لا يتناول عينا وتحقيقه انهما ادخلا في العموم لابهامهما والعموم في الشرط مقصود المتكلم وتخصيص كل واحد
من الافراد بالذكر متعذر او متعسر وما التوسل الى هذا المعنى مع الايجاز الا بهما فان قيل من ياتني اكرمه وما تصنع اصنع قوله تعالى من عمل صالحا من ذكر
او انثى وهو مؤمن فلنحيينه وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله ومثالهما من المسائل من شاء من عبيدي عتقه فهو حر من دخل هذا الحصن
فله راس من دخل الدار فهو حر ما بعت فلانا فعلي وما اذهب لك على فلان فعلي ومن يستعمل لذوات من يعقل وما لصفات من يعقل ولذوات ما لا يعقل
فاذا قيل من في الدار قلت زيد واذا قيل ما في الدار قلت فرس او حمار او متاع ولو قيل ما زيد قلت عالم او جاهل واما كلما فيوجب عموم الافعال
قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم كلمة ما هذه للجزاء ضمت الى كلمة كل فصارت اداة لتكرار الفعل ونصب كل على الظرف والعامل فيه الجواب كذا في
عين المعاني فاذا قال كلما تزوجت امراة فهي طالق فتزوج امراة مرتين حنث في كل مرة بخلاف قوله كل امراة تزوجها فهي طالق فتزوج امراة مرتين
حيث لا يحنث في المرة الثانية لانها يوجب عموم الاسماء لا عموم الافعال **قوله** وفي كل معنى الشرط فيه كلمة كل ماخوذ من الاكليل الذي هو محيط
بجوانب الراس فلذلك يوجب الاحاطة وهي من الاسماء اللازمة للاضافة ولهذا لا تدخل الا على الاسماء اذ الاضافة من الاسماء اذ الاضافة
من خصائص الاسماء فان اضيفت الى معرفة توجب احاطة الاجزاء وان اضيفت الى نكرة توجب احاطة الافراد فيصح قول الرجل كل التفاح
حامض اي جميع اجزائه التي هي كل كذلك ولا يصح كل تفاح حامض لحلاوة بعض منه واذا تضمنت معنى الشرط لتولي الفعل بعد الاسم المضاف اليه
كل صفة له يصلح للشرطية اذ الاسم لا يصلح لذلك لانه لا بد للشرط من ان يكون مترددا وذلك في الافعال دون الاسماء وهي يوجب الاحاطة
على سبيل الافراد بكسر الهمزة قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت فمعنى الاحاطة يستفاد من كل وحده ومعنى الافراد يستفاد من المضاف
اليه اذ هو نكرة في موضع الاثبات ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده في ثبوت الجزاء له كان ليس معه غيره فاذا قال الامير كل من دخل
منكم هذا الحصن اولا فله راس فدخل عشرة متعاقبا فلكل واحد منهم راس لان كلمة كل تجمع الاسماء على ان يتناول كل واحد منهم على الانفراد
فصدق ذكره يجعل كل واحد من الداخلين كان اللفظ تناوله خاصة وكان ليس معه غيره فيكون لكل واحد منهم راس ولو دخلوا متواترين كان
النفل للاول خاصة لانه كان الداخل اولا لان من دخل بعده ليس باول حين سبقه غيره بالدخول وفي الفصل الاول لم يسبق كل واحد منهم
غيره بالدخول وعلى اعتبار افراد كل واحد منهم كما هو موجب كلمة كل يكون كل واحد منهم اول داخل في حق من يخلف عنهم وهذا بخلاف قوله من دخل
منكم اولا فله كذا فان هناك اذا دخلت العشرة معا لم يكن لهم شيء لان كلمة من توجب عموم الجنس ولا يوجب افراد كل واحد من الداخلين
كان ليس معه غيره وعلى اعتبار معنى العموم ليس فيهم اول اذ هو اسم لفرد سابق ولم يوجد فلذلك بطل النفل وبخلاف كلمة جميع فان الامام
اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله راس فدخله عشرة معا حيث كان النفل لكل واحد منهم بالتسوية لان هذه الكلمة يدل على الاجتماع دون
الافراد فيكون اعتباره جميع الداخلين كشخص واحد في انهم اول فلهم راس واحد وكلمة كل تقتضي الاحاطة على سبيل الافراد فيجعل اعتبار كان
كل واحد من الداخلين تناوله الايجاب خاصة والله اعلم قال العبد الضعيف عبد العزيز بن احمد احسن الله احواله وقدر بالنجح ماله هذا آخر
ما قصدته من شرح مشكلات هذا الكتاب وتتمة ارتيته من الحاح مسؤول الائمة والاصحاب قدس الله تعالى على الشروع في هذا الامر المهم لفضله
واحسانه واول لاصحاب هذا الخطب اسدلهم بجودة واتقانه فبذلت مجهودي في توضيح ما استبهم من حقائقه والجرت موعدي في تشريح

للمتعصب من دقائقه وبالغت فی تصحیح الفاظه وتنقیح معانیه بقدر الامکان واجتهدت فی شرح لغاته وکشف نکاته بیان واضح وتبیان فکم من یوم عانیت فیه شدائد الفکر وکم من لیلة قاسیت فیه مشاق السهر حتی تیسر لی هذا التحقیق وفاز فی التوفیق الی هذا الطریق وذلک من جلائل نعم الله علی وغرائب الکرمه ولطائف بره ورغائب انعامه والمسئول من فضله العظیم وکرمه العمیم ان یجعل مساعی ذریعة الی الفناء الجمیل فی الاولی وقبیله الی الثواب الجزیل فی العقبی وان یصیرنی من الذاکرین لنعمائه المنعم المنان الکریم الدیان والحمد لله رب العالمین والصلوة علی سیدنا محمد وآله الطاهرین اجمعین اللهم اغفر لکاتبه ومالکه ولمن صححه ولمن نظر فیه ویرحم الله عبدا قال امینا

خاتمة الطبع

یقول الفقیر المضطر الی رحمة ربه الکریم المنکسر محمد ابراهیم غفر الله الرحیم الحمد لله الکریم العظیم الوهاب الذی تفضل علی من لیشاء بجلیل الانعام بغیر حساب + الذی جعلنا من خیر امة اخرجت للناس بلا شک ولا ارتیاب وفضل نبینا صلی الله علیه وسلم علی سائر المخلوقات بلا ریاب + ومن معجزاته باجل الکتاب + والصلوة والسلام علی افضل العالمین وخاتم النبیین سیدنا ومولانا محمد اجل من اوتی الحکمة وفصل الخطاب + وعلی آله واصحابه الفائزین بکل فضل مستطاب + ولعد فاعلموا عشائر الاخوان ان علماء الحنفیة صنفوا فی اصول الفقه کتبا حجما ومجلدا فحصها التحقیق الحق من اختلاف المذاهب + وسعوا فیها الوضوح تدقیق المطالب + وکان بعضها افضل من بعض خصوصا کتاب التحقیق المعروف بغایة التحقیق شرح اصول العالم الفاضل العارف الکامل سلطان الشریعة برهان الطریقة مولانا حسام الحق والدین محمد بن محمد بن عمر الاخسیکثی المعروف بمتن حسامی شیخ الاسلام والمسلمین برهان الشریعة الفضلی علم الهدی علامة الوری مصباح رموز الدقائق + مفتاح کنوز الحقائق + المشتهر بین الفقهاء اولی الحکم والتنجیز + والعلماء ذوی الفهم والتمیز + مولانا عبد العزیز بن احمد بن محمد البخاری قد طبع فی المطبع العالی من المطابع فی الاکناف والامصار + للمنشی نولکشور مالک مطبع اوده اخبار + حفظه الله تعالی من المعار والفرار + فحصل الفراغ من الطباعة فی الیوم الحادی عشر من الجمادی الثانی سنة ۱۲۹۳ الف ومائتین وثلاث وتسعین من الهجرة النبویة علی صاحبها الصلوة والتحیة المطابق رابع شهر جولائی سنة ۱۸۷۶ الف وثمانمائة وست وسبعین من السنوات العیسویة

